BATTISTA MONDIN

introduzione alla filosofia

(Problemi, Sistemi, Filosofi)

MASSIMO

BATTISTA MONDIN

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

PROBLEMI - SISTEMI - FILOSOFI

Con guida alla lettura
di alcune opere fondamentali
e glossario dei principali termini filosofici

MASSIMO - MILANO

Altre opere filosofiche dello stesso Autore:

Corso di storia della filosofia, 3 voll., Massimo, Milano.
L'uomo: chi è? (Elementi di antropologia filosofica), Massimo, Milano.
Introduzione alla teologia, Massimo, Milano.
Cultura, marxismo e cristianesimo, Massimo, Milano.
Storia della filosofia medievale, Pontificia Università Urbaniana, Roma.
Una nuova cultura per una nuova società (Analisi della crisi epocale della cultura moderna e dei progetti per superarla), Massimo, Milano.
Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino (Per una lettura attuale della filosofia tomista), Massimo, Milano.
Il valore uomo, Dino Editore, Roma.
I valori fondamentali (Definizione e classificazione dei valori), Dino Editore, Roma.

Presentazione dell'Editore

In quale modo contribuire alla trasformazione dell'uso di un testo per lo studio della filosofia, affinché esso divenga lo strumento vivo di ricerca e di riflessione?

Questa quarta edizione di Introduzione alla filosofia, *completamente rinnovata rispetto alla precedente, risponde a questo obiettivo, offrendo non solo una presentazione sistematica di contenuti, ma anche indicazioni metodologiche atte a sviluppare un processo di ricerca attivo e dialogico, alla luce della propria tradizione culturale, attraverso l'esercizio della riflessione, per arrivare a soluzioni conformi alla ragione e alla natura dell'uomo.*

L'Autore ha introdotto, nella prima *parte dedicata ai problemi filosofici, tre* nuovi problemi, *che durante l'ultimo decennio si sono imposti all'attenzione di tutti, quello* culturale, *quello* epistemologico *e quello* assiologico. *Questi tre problemi suscitano oggi particolare interesse perché ci si è resi conto che la grave crisi spirituale, che ha colpito l'umanità intera, trova la sua ragione più profonda nella disgregazione della cultura e dei valori e nella confusione che si fa tra scienza e tecnica. E questo vale per chi vuole fare dello studio della filosofia non un semplice esercizio accademico, ma, come già pensavano i greci, uno strumento fondamentale e l'unico razionalmente possibile, per la soluzione dei problemi della vita e della nostra società.*

Le parti seconda *(dedicata ai sistemi filosofici) e* terza *(dedicata alla presentazione dei principali filosofi) sono state ampliate con l'aggiunta di altre « scuole filosofiche », specie quelle sorte negli ultimi decenni e di numerose altre « schede » sui maggiori filosofi. Nella* quarta *parte, dedicata alla presentazione di alcuni grandi testi filosofici, è stata inserita l'opera:* Introduzione alla metafisica, *che è tra le più significative e rappresentative di Heidegger, uno dei maggiori filosofi del XX secolo. Infine, il volume è completato da una* quinta *(nuova) parte che contiene un « glossario » dei principali termini filosofici, che sarà di aiuto a chi si accosta per la prima volta alla filosofia.*

Questa quarta edizione dell'opera è stata rielaborata seguendo anche le indicazioni di molti insegnanti che hanno usato il testo nel passato e che sono stati da noi interpellati con « schede-inchiesta ».

Ogni capitolo del testo è corredato di questionari, *di* concetti da ritenere, *di* sintesi contenutistiche *e di* chiose a margine, *che, opportunamente utilizzati, costituiscono un adeguato sussidio per un migliore approfondimento e una rapida consultazione.*

— *I* questionari *assolvono la duplice funzione propedeutica e di*

verifica: a) i questionari propedeutici *sono finalizzati a suscitare il problema nei suoi aspetti fondamentali; b)* i questionari di verifica e discussione *consentono il controllo del processo di apprendimento in ordine ai contenuti, il raccordo tra le successive fasi di lavoro e la discussione sui temi di maggior rilievo.*

— *I* concetti da ritenere *sono finalizzati alla corretta acquisizione del linguaggio tecnico e alla capacità di gestire con maggiore facilità qualsiasi testo filosofico.*

— *Le* sintesi contenutistiche, *elaborate alla fine di ogni capitolo, hanno lo scopo di favorire la padronanza costante dei contenuti acquisiti.*

— *Le* chiose, *ai margini del testo permettono di individuare subito i temi centrali presentati.*

— *Alla fine di ogni capitolo una breve ed aggiornata* bibliografia *segnala, secondo le necessità, opere per approfondire temi particolari.*

Questa opera, oltre che per uso scolastico, date le sue caratteristiche che ne fanno una piccola enciclopedia filosofica (da consultare nelle più svariate occasioni), la riteniamo molto utile anche per tutti coloro che vogliono conoscere gli elementi fondamentali della filosofia come studio dei grandi problemi dell'umanità e vogliono aggiornarsi su di essi.

Ricordiamo, infine, che l'Autore ha curato presso la nostra editrice un Corso di storia della filosofia, *in tre volumi, con le stesse caratteristiche metodologiche della presente opera e con un'ampia antologia di testi dei maggiori filosofi di ogni epoca. Il terzo volume del* Corso *suddetto, di pp. 616, presenta in modo esauriente la filosofia degli ultimi due secoli e può diventare un ottimo strumento per far conoscere le maggiori correnti filosofiche contemporanee ad ogni persona di cultura media superiore.*

Introduzione

CHE COS'È LA FILOSOFIA?

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO (*)

1. Chi sono? Da dove vengo e dove vado? Che cosa è la vita? Sono questi i « perché » fondamentali che l'uomo si pone.
2. Quali risposte dare a questi perché?
3. Rispetto agli altri esseri viventi, che cosa significa essere uomo?
4. Che cosa significa essere dotato di intelligenza, di volontà, di capacità di amare?
5. Che cos'è il pensiero? Che cos'è la realtà? Che rapporto c'è tra la capacità di pensare e la realtà? Che cos'è la verità?
6. Che cosa significa essere libero? Che cosa significa essere condizionato? Qual è il criterio che deve regolare il rapporto con i propri simili e con l'uso delle cose? Che cos'è il bene? Che cos'è l'utile? Che rapporto c'è tra bene e utile?
7. Ciascuno di noi ha bisogno degli altri. Come e perché?

L'uomo, si dice, è naturalmente filosofo, cioè « amico della sapienza »; bramoso di sapere, egli non si accontenta di vivere alla giornata e di accettare passivamente le informazioni che l'esperienza immediata gli offre, come fanno gli animali. Il suo sguardo inquisitivo vuole conoscere il perché delle cose, soprattutto il perché della propria vita.

1. Che cos'è la filosofia

1.1 La conoscenza intellettuale

Superiorità della conoscenza umana

L'uomo è un essere che pensa: egli è dotato di una capacità conoscitiva superiore a quella degli altri esseri viventi appartenenti sia al regno vegetale che a quello animale. Gli animali, ad esempio, possono avere coscienza ma non autocoscienza; essi sanno, ma non sanno di sapere; desiderano, ma non sanno di desiderare; amano, ma non sanno di amare; crescono, diventano adulti e muoiono, ma non sono consapevoli di queste trasformazioni del loro essere. L'uomo non solo percepisce con i sensi gli eventi particolari, come

(*) Come è accennato nella presentazione dell'Editore, i questionari propedeutici hanno lo scopo, attraverso l'esercizio della riflessione e dell'autoriflessione, di suscitare la partecipazione attiva degli allievi alla costruzione previa della lezione.

gli altri esseri viventi, ma con la sua ragione è in grado di acquisire idee generali o di formulare giudizi universali. Egli non conosce solo i fatti ma anche i « perché ».

Conoscenza razionale e conoscenza simbolica

La conoscenza intellettuale, di cui l'uomo è dotato, assume due forme principali: quella razionale o logica (che opera con i concetti) e quella simbolica o analogica (che opera con le immagini, i simboli, i miti, le parabole, ecc.). La prima è di tipo speculativo e astratto, mentre la seconda è di tipo figurativo, concreto.

La conoscenza simbolica non è necessariamente inferiore a quella razionale, anzi per alcune sfere della realtà (per esempio: arte e religione) essa è più congeniale della seconda.

L'uomo, si è detto, è naturalmente « filosofo » cioè, dal greco, « amico della sapienza ». Ed è vero. Bramoso di sapere, egli non si accontenta di vivere alla giornata e di accettare passivamente le informazioni che l'esperienza immediata gli offre, come fanno gli animali. Il suo sguardo inquisitivo vuole conoscere il perché delle cose, soprattutto il perché della propria vita.

Ma, mentre l'uomo comune, l'uomo della strada, solleva questi interrogativi e affronta questi problemi saltuariamente, senza metodo e senza ordine, ci sono delle persone che dedicano a queste ricerche tutto il loro tempo e tutte le loro energie, e si propongono di ottenere una soluzione conclusiva di tutti i grossi problemi che assillano la mente umana, mediante un'analisi approfondita e sistematica. Sono questi coloro ai quali si è soliti dare il nome di « filosofi ».

1.2 Riflessione filosofica

Varie definizioni del termine "filosofia"

La filosofia pertanto è una conoscenza, una forma di sapere e, come tale, ha una sua *sfera particolare di competenza,* su cui cerca di acquisire informazioni valide, precise e ordinate. Mentre però è facile dire qual è la sfera di competenza delle varie scienze sperimentali, non è altrettanto agevole precisare il campo di ricerca proprio della filosofia. Si sa, per esempio, che la botanica studia le piante, la geografia i luoghi, la storia i fatti, la medicina le malattie, ecc. Ma la filosofia che cosa studia? A sentire i filosofi essa studia tutto. Aristotele, che fu il primo ad effettuare una ricerca rigorosa e sistematica sulla natura di questa disciplina, dice che la filosofia studia « le cause ultime di tutte le cose »; Cicerone definisce la filosofia « studio delle cause umane e divine delle cose »; Cartesio afferma che la filosofia « insegna a ben ragionare »; Hegel concepisce la filosofia come « sapere assoluto »; Whitehead ritiene che compito della filosofia sia « fornire una spiegazione organica dell'universo ». Potremmo citare molti altri filosofi che definiscono la filosofia ora come studio del valore della conoscenza, ora come ricerca del fine ultimo dell'uomo, ora come studio del linguaggio, dell'essere, della storia, dell'arte, della cultura, della politica, ecc. E, in effetti, coerenti con queste disparate definizioni, i filosofi hanno studiato tutte le cose.

Dobbiamo quindi concludere che la filosofia studia tutto? Sì, e questo per due ragioni.

In primo luogo, perché tutte le cose possono essere esaminate, oltre che a livello scientifico, anche a livello filosofico. Così gli uomini, gli animali, le piante, la materia, già studiati da molte scienze e da differenti punti di vista, sono suscettibili anche di un'indagine filosofica. Infatti gli scienziati si chiedono come sia fatta la materia, cosa sia la vita, come siano strutturati gli animali e l'uomo, ma non affrontano certi problemi che pure riguardano l'uomo, gli animali, le piante, la materia: per esempio, che cosa sia l'esistere. Specialmente riguardo all'uomo, di cui le scienze studiano molteplici aspetti, sono molti i problemi che nessuna di esse affronta (mentre li suppone già risolti), come il valore della vita e della conoscenza umana, la libertà, la natura del male, l'origine e il valore della legge morale. Di questi problemi si occupa soltanto la filosofia.

La filosofia può esaminare ogni cosa

In secondo luogo, perché, mentre le scienze studiano questa o quella dimensione della realtà, la filosofia ha per oggetto l'intero, la totalità, l'universo preso globalmente.

La filosofia, a differenza delle singole scienze, studia ogni settore della realtà

Ecco, pertanto, la prima caratteristica che distingue la filosofia da qualsiasi altra forma di sapere: *essa studia tutta la realtà* o, comunque, cerca di ottenere una comprensione completa ed esauriente di ogni settore della realtà. Essa si preoccupa soprattutto, di sapere, di comprendere; mentre la scienza si accontenta di analizzare e di calcolare.

1.3 Natura della filosofia

Ma ci sono anche altre tre qualità che contribuiscono a dare al sapere filosofico un carattere proprio e specifico: a) *lo strumento di ricerca;* b) *il metodo;* c) *il fine* o *scopo.*

a) Lo *strumento di ricerca*, di analisi di cui si serve la filosofia è la ragione, la pura ragione, il « puro ragionamento », come dice Platone. Essa non dispone di microscopi, telescopi, macchine fotografiche, ecc. Non può effettuare controlli con strumenti materiali né affrettare le sue operazioni ricorrendo agli elaboratori. Anche gli strumenti conoscitivi, di cui si serve ogni uomo e ogni scienziato, i sensi e la fantasia, al filosofo servono solo nella fase iniziale, per ottenere quelle cognizioni del reale, su cui poi indirizza lo sguardo penetrante della ragione. Il lavoro vero e proprio dell'indagine filosofica è compiuto dalla sola ragione, la quale per sottrarsi a qualsiasi distrazione si chiude dentro il suo sacro recinto, lontana dal frastuono delle macchine, dalla seduzione dei piaceri e dalla prassi, dalla confusione dei sensi, in solitaria compagnia col proprio oggetto.

Lo strumento di ricerca della filosofia è la ragione

b) Il *metodo* della filosofia è essenzialmente raziocinativo, anche se non esclude qualche momento intuitivo (sia nella fase iniziale sia in quella terminale). I procedimenti raziocinativi sono però mol-

La filosofia nella sua ricerca ha un metodo e un fine

teplici, di cui i più importanti sono l'*induzione* e la *deduzione*. La filosofia li adopera entrambi: il primo per risalire dai fatti ai principi « primi », il secondo per ridiscendere dai principi primi ed illuminare ulteriormente i fatti, per comprenderli meglio.

c) La filosofia si distingue dalle scienze anche nel *fine*. La filosofia non è volta a fini pratici e interessati, come la scienza, l'arte, la religione e la tecnica, le quali, in un modo o nell'altro, hanno sempre di mira qualche soddisfazione oppure qualche vantaggio. La filosofia ha per unico obiettivo la conoscenza; essa mira semplicemente a ricercare la verità per se stessa, a prescindere da eventuali utilizzazioni pratiche. La filosofia ha uno scopo puramente teoretico, ossia contemplativo; non ricerca per nessun vantaggio che sia ad essa estraneo, ma per se stessa; essa è quindi — come ha detto egregiamente Aristotele nella *Metafisica* (A, 2,982b) — « libera », in quanto non è asservita ad alcuna utilizzazione di ordine pratico, e quindi si realizza e si risolve nella pura contemplazione del vero.

2. Le origini della filosofia

2.1 Filosofia elementare e scientifica

L'uomo — l'abbiamo già visto — è per natura filosofo: in quanto essere ragionevole egli è portato ad interrogarsi su tutto ciò che c'è, tutto ciò che accade, tutto ciò che compie e tutto ciò che vale. Le questioni ultime non sono una riserva di caccia aperta soltanto ai dotti e ai letterati, ma è aperta anche all'uomo della strada, anche all'analfabeta. Esiste pertanto una filosofia elementare che è comune a tutti gli uomini.

La filosofia elementare è soprattutto narrativa: si esprime attraverso i miti

La forma letteraria della filosofia elementare è quella del racconto: è essenzialmente filosofia narrativa (non è filosofia argomentativa, raziocinativa, sistematica); la filosofia elementare si esprime attraverso miti, presentati in racconti, poemi, diari. Sotto queste forme essa è presente in tutte le civiltà, in particolare nelle grandi civiltà orientali (cinese e indiana) e nelle antiche civiltà del vicino Oriente (egiziana, assiro-babilonese, ittita ed ebraica).

Con l'indagine razionale è sorta la filosofia scientifica

Ma, come abbiamo già spiegato in precedenza, oltre alla filosofia elementare esiste anche una filosofia *scientifica*, sistematica, specializzata. Questa forma di filosofia, storicamente, si è sviluppata soltanto in Occidente (al pari della scienza e della tecnologia). Per quale motivo? Perché soltanto gli occidentali, a partire dal popolo greco, sono riusciti a mettere a punto gli strumenti concettuali (la logica, la dialettica, il puro ragionamento) che sono necessari per elevare la filosofia dal livello elementare a quello scientifico. Infatti anche nelle altre culture, specialmente in quelle derivanti dalle grandi civiltà mediorientali ed orientali, elementi filosofici appaiono in contesti di carattere prevalentemente religioso e pertanto non

possono essere definiti « filosofia » in senso scientifico vero e proprio. Che i problemi ultimi si possono affrontare e risolvere col *puro ragionamento* (controllato dalle regole della logica) fu scoperto da Parmenide, Eraclito, Platone e, soprattutto, da Aristotele. Queste grandi intelligenze dell'Ellade cercarono la filosofia come scienza. La filosofia è quindi una conquista degli occidentali e, fino ai giorni nostri, è rimasta una prerogativa del pensiero occidentale. È per questo motivo che ogni storia della filosofia coincide praticamente con l'esposizione delle teorie dei filosofi dell'Occidente.

2.2 Mito e filosofia

L'umanità primitiva (lo si può constatare presso tutti i popoli) per qualsiasi problema si è accontentata di dare delle spiegazioni mitiche. Così alla domanda: « Perché tuona? » ha risposto: « Perché Giove è adirato »; alla domanda: « Perché tira vento? » ha risposto: « Perché Eolo si è infuriato ».

A noi moderni queste soluzioni paiono semplicistiche e sbagliate. Tuttavia, storicamente, esse hanno grandissima importanza, in quanto rappresentano il primo sforzo fatto dall'umanità per rendersi conto della natura delle cose e delle loro cause. Sotto il velo fantastico c'è in esse un'autentica ricerca delle « cause prime » del mondo.

Per questo motivo, riteniamo opportuno spendere qui qualche parola sul mito, sulla sua definizione, sulle sue interpretazioni principali e sul passaggio dalla mitologia greca alla filosofia.

Il mito è la prima risposta dell'umanità ai fenomeni della natura e della vita

Il Turchi, noto studioso della storia delle religioni, definisce così il mito: « Il mito, nella sua accezione generale e nella sua scaturigine psicologica, è l'animazione dei fenomeni della natura e della vita, dovuta a qualche forma primordiale ed intuitiva della conoscenza umana, in virtù della quale l'uomo proietta se stesso nelle cose, cioè le anima e personifica dando loro figura e atteggiamenti suggeriti dalla sua immaginazione; esso è, insomma, una rappresentazione fantastica della realtà spontaneamente delineata dal meccanismo mentale ».[1] Di questa lunga definizione possiamo ritenere l'ultima parte: il mito è una rappresentazione fantastica, intuitivamente delineata dal processo mentale dell'uomo, al fine di dare un'interpretazione e una spiegazione ai fenomeni della natura e della vita.

Come s'è detto, sin dall'inizio l'uomo ha cercato di indagare l'origine dell'universo, la natura delle cose e delle forze cui egli si sentiva soggetto. A questa indagine, sotto la spinta della fantasia creatrice e dell'intuizione, doti così vive ancor oggi presso i popoli primitivi, egli ha dato colore e forma, costruendosi un mondo di esseri viventi (con sembianza umana oppure ferina), dotati di storia. La loro funzione è di fornire una spiegazione per qualsiasi

[1] N. Turchi, *Le religioni dell'umanità*, Assisi 1954, p. 61.

evento della natura e dell'esistenza umana: per la guerra come per la pace, per la quiete come per la tempesta, per l'abbondanza come per la carestia, per la buona salute come per la malattia, per la nascita come per la morte. Tutti i popoli antichi, gli assiri, i babilonesi, i persiani, gli egiziani, gli indiani, i cinesi, i romani, i galli, i greci, hanno i loro miti. Però, fra tutte le mitologie, la greca è quella che spicca maggiormente per ricchezza, ordine e umanità. Non c'è quindi da essere sorpresi se fu proprio dalla mitologia greca che prese sviluppo la filosofia.

Del mito sono state fornite le più svariate interpretazioni, di cui le principali sono due: mito = verità, mito = favola.

Secondo l'interpretazione « mito = verità », il mito è una rappresentazione fantastica che intende esprimere una verità. Secondo l'interpretazione « mito = favola », il mito è un racconto immaginoso senza nessun intento teoretico. I miti, secondo la prima interpretazione, sono le uniche spiegazioni che l'umanità, ai suoi primordi, era in grado di fornire delle cose, ma sono spiegazioni in cui credeva fermamente. I miti, nella seconda interpretazione, sono raffigurazioni fantastiche in cui nessuno ha mai creduto, e meno degli altri i loro creatori.

I primi a considerare i miti delle pure favole furono i filosofi greci. A loro più tardi si sono associati volentieri i Padri della Chiesa, gli scolastici e la maggior parte dei filosofi moderni.

Rivalutazione del mito quale risposta "prelogica" ai problemi dell'esistenza umana

Ma, a partire dall'inizio del nostro secolo, vari studiosi di storia delle religioni (Eliade), di psicologia (Freud), di filosofia (Heidegger), di antropologia (Lévi-Strauss), di teologia (Bultmann) hanno incominciato ad appoggiare l'interpretazione mito = verità, indotti a ciò dall'argomento che l'umanità primitiva, pur non potendo darsi dell'universo una spiegazione « logica », cioè concettuale, ragionata e metodica, tuttavia deve aver cercato di darsi una spiegazione più o meno intuitiva di fenomeni come la vita, la morte, il bene, il male, ecc., fenomeni che colpiscono la mente di qualsiasi osservatore, per quanto poco istruito. Secondo molti studiosi contemporanei, i miti nascondono, pertanto, sotto la maschera di immagini più o meno eloquenti, la risposta « prelogica » fornita dall'umanità primitiva a questi grossi problemi. Tale risposta, a loro giudizio, merita d'essere presa in considerazione anche oggi, perché l'umanità primitiva, semplice e attenta, in alcuni casi può aver colto intuitivamente nel segno più dell'umanità progredita, troppo smaliziata e distratta che si vale dei metodi raffinati della logica, della dialettica e della scienza.

Dall'analisi degli studiosi del nostro tempo risulta che presso i popoli antichi il mito ha svolto tre funzioni principali: religiosa, sociale e filosofica.

Anzitutto « il mito è il primo gradino nel processo di comprensione dei sentimenti religiosi più profondi dell'uomo; è il prototipo

della teologia ».[2] Però, allo stesso tempo, esso è anche ciò che segnala e garantisce l'appartenenza ad un gruppo sociale piuttosto che ad un altro; infatti la diversa appartenenza dipende dai miti particolari che uno sposa e coltiva. Infine il mito svolge anche una funzione affine a quella della filosofia in quanto esso rappresenta il modo di autocomprendersi dei popoli primitivi. Anche l'uomo delle civiltà antiche è consapevole di certi fatti e valori, e cristallizza la causa dei primi e la realtà dei secondi in quelle rappresentazioni fantastiche che sono appunto i miti.

Noi siamo del parere che il mito sia denso di significato sia religioso che filosofico, sia sociale che personale. Però non siamo disposti a rivalutarlo fino al punto di stabilire una equiparazione diretta tra mito e filosofia. Questa, pur proponendosi essenzialmente lo stesso obiettivo del mito, ossia quello di fornire una comprensione esaustiva delle cose, cerca di conseguirlo in un modo completamente diverso. Infatti il mito procede con la rappresentazione fantastica, con l'immaginazione poetica, con intuitive analogie suggerite dall'esperienza sensibile; pertanto resta al di qua del *logos*, ossia al di qua della spiegazione razionale. Invece la filosofia opera con la sola ragione, con rigore logico, con spirito critico, con motivazioni razionali, con argomentazioni stringenti basate su princìpi il cui valore è stato previamente assodato in forma esplicita.[3]

3. I problemi filosofici fondamentali

Abbiamo già detto che ogni cosa è suscettibile di indagine filosofica; si può, quindi, dare una filosofia dell'uomo, degli animali, del mondo, della vita, della materia, degli dèi, della società, della politica, della religione, dell'arte, della scienza, del linguaggio, dello sport, del riso, del gioco, ecc. Di fatto, però, coloro che si chiamano filosofi hanno studiato di preferenza soltanto alcuni problemi, quelli che vanno sotto il nome di *logica*, *gnoseologia* (o problema della conoscenza), *epistemologia*, *metafisica*, *cosmologia*, *antropologia*, *etica*, *teodicea* (o religione), *politica*, *estetica*, *pedagogia*, *cultura*, *linguaggio* e *assiologia*, le quali costituiscono pertanto anche le parti principali della filosofia. La *logica* si occupa del problema dell'esattezza del ragionamento; la *gnoseologia* della conoscenza; l'*epistemologia*, nell'accezione attuale del termine, della scienza, del suo fondamento e del suo valore; la *metafisica*, del fondamento ultimo

[2] L. GILKEY, *Il destino della religione nell'èra tecnologica*, Roma 1972, p. 163.

[3] Aristotele dice che la differenza specifica tra scienza ed esperienza sta nel fatto che la seconda testimonia che qualcosa è accaduto e ne rappresenta il *come*, mentre la prima cerca di chiarirne il *perché*. A nostro avviso, anche la differenza tra mito e filosofia sta proprio qui. Il mito ci dice come si struttura l'universo, ossia il mondo degli dèi, degli uomini e delle cose. La filosofia invece vuole spiegare il perché del mondo, dell'uomo e di Dio.

delle cose in generale; la *cosmologia*, della costituzione essenziale delle cose materiali, della loro origine e del loro divenire; l'*antropologia*, dell'uomo, della sua natura e del valore della sua persona; la *teodicea*, del problema religioso ossia dell'esistenza e della natura di Dio e dei rapporti che gli uomini hanno con lui; l'*etica*, dell'origine e della natura della legge morale, della virtù e della felicità; la *politica*, dell'origine e della struttura dello Stato; l'*estetica*, del problema del bello e della natura e funzione dell'arte; la *pedagogia*, dell'educazione; la *cultura* del complesso delle conoscenze e dei comportamenti dell'uomo; l'*assiologia*, dei valori.

I fondamenti filosofici sono le costanti della riflessione umana

Essendo queste le costanti del filosofare, che in forma più o meno accentuata sono presenti in tutte le epoche della storia, prima di iniziarne lo studio sistematico è opportuno acquisire un'idea abbastanza precisa dei problemi che esse abbracciano e intendono risolvere. A tale esigenza si propone di rispondere il presente volume. Esso non è diretto agli specialisti ma a chi inizia a studiare la filosofia. Per questo motivo, i singoli problemi sono esposti e discussi in forma semplice, precisa, essenziale. Di ogni problema si illustrano le origini e gli sviluppi storici, le soluzioni prospettate dai vari filosofi attraverso i secoli e le questioni tuttora aperte e pendenti.

CONCETTI DA RITENERE

— *Conoscere; filosofia; filosofo*
— *Intelletto; razionalità; logicità*
— *Ricerca; metodo; finalità*
— *Scienza; tecnologia; scientificità*
— *Induzione; deduzione*
— *Mito; favola; risposta « pre-logica » o intuitiva*

SINTESI CONTENUTISTICA

1) *Che cos'è la filosofia* — La conoscenza umana è superiore a quella degli altri esseri viventi. A livello intellettuale essa assume due forme: razionale o logica e simbolica o analogica. L'uomo è naturalmente « filosofo », egli cerca sempre il perché delle cose. Vengono chiamati « filosofi » coloro che hanno come primo scopo queste ricerche condotte in modo sistematico, per arrivare ad avere delle risposte ai grandi interrogativi che da sempre si è posta l'umanità. La filosofia ha una sfera particolare di competenza. Non è facile però stabilire in modo specifico il campo di ricerca proprio della filosofia. In realtà i filosofi si sono occupati non solo dello studio dell'uomo, ma anche del linguaggio, dell'essere, della storia, dell'arte, della cultura, della politica, ecc. Si può dire pertanto che la filosofia si occupa di ogni cosa, ricercandone le cause e le ragioni fondamentali. Inoltre, mentre le singole scienze studiano una particolare dimensione della realtà, la filosofia ha per oggetto l'universo preso nella sua totalità.

2) La *specificità* della filosofia è data dal fatto che essa si vale: a) di uno *strumento di ricerca*, che è dato dalla *ragione*; b) di un *metodo* raziocinativo, valendosi dell'*induzione* e della *deduzione*; c) dell'obiettivo specifico della *conoscenza*.

3) *Le origini della filosofia* — Filosofia elementare (comune a tutti gli uomini) e scientifica (sistematica, specializzata). Rapporto tra mito e filosofia. Due principali interpretazioni del mito: mito = verità, mito = favola. Mentre sino al secolo scorso ha dominato il concetto del mito = favola, dall'inizio del secolo XX molti studiosi hanno ripreso il concetto di « mito = verità » in quanto l'umanità primitiva, non potendo dare una spiegazione « logica » dell'universo, ha cercato una spiegazione intuitiva ai grandi fenomeni come la vita, la morte, il bene, il male, ecc. I miti, sotto la maschera di immagini varie, danno una risposta « prelogica » a questi fenomeni. Dalla mitologia greca prese sviluppo la filosofia. Funzione religiosa, sociale e filosofica del mito.

4) *I problemi filosofici fondamentali* — La *logica* (studio dell'oggetto del pensiero in quanto tale) si divide in formale, trascendentale e matematica. Il « sillogismo » aristotelico; l'*epistemologia* (teoria generale del sapere scientifico) e la *gnoseologia* (teoria filosofica della conoscenza); la *cosmologia* (studio della forma e delle leggi dell'universo); l'*antropologia* (studio dell'uomo); la *metafisica* (studio dell'essere in quanto tale); l'*etica* o morale (studio dell'agire umano con riferimento all'ultimo fine); l'*estetica* (studio dell'attività e della produzione artistica); la *politica* (studio dell'origine e del fondamento dello stato); la *teodicea* (studio di Dio); la *storia* (lo studio del senso della storia); la *pedagogia* (scienza dell'educazione); la *cultura* (l'insieme di costumi, valori, ecc., propri di un popolo); l'*assiologia* (studio dei valori).

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Animali e uomo: in che cosa consiste la differenza?
2. Quali forme assume, nell'uomo, la conoscenza intellettuale?
3. Perché l'uomo è stato sempre naturalmente filosofo? L'uomo come si differenzia dagli altri esseri viventi?
4. Che cosa sono la filosofia e il filosofo?
5. La differenza tra filosofia e scienze consiste nell'oggetto o nel metodo?
6. Quali sono le principali concezioni cosmologiche della scienza contemporanea?
7. Che cosa è il mito? Come è sorto?
8. Perché si dice oggi che il mito è una risposta « prelogica » dell'umanità?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. Sul concetto di filosofia:

AA.VV., *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Garzanti, Milano 1986².
AA.VV., *Scienza e filosofia oggi*, Massimo, Milano 1980.
GENTILE M., *Che cosa è il sapere*, La Scuola, Brescia 1948.
MARITAIN J., *Introduzione alla filosofia*, Massimo, Milano 1986.
MORRA G.F., *Filosofia per tutti*, La Scuola, Brescia 1974.
PIEPER J., *Per la filosofia*, Ares, Milano 1966.
RIGOBELLO A., *Perché la filosofia*, La Scuola, Brescia 1979.
VERNEAUX R., *Introduzione e logica*, Paideia, Brescia 1956.

2. Sui rapporti tra mito, religione e filosofia:

ABBAGNANO N., *Filosofia, religione, scienza*, Taylor, Torino 1960.
COPLESTON F.C., *Religione e filosofia*, La Scuola, Brescia 1977.
MONDOLFO R., *Alle origini della filosofia della cultura*, Il Mulino, Bologna 1956.
SERVIER J., *L'uomo e l'invisibile*, Borla, Torino 1967.

SNELL B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo,* Einaudi, Torino 1963.

VERNANT J., *Mito e pensiero presso i greci,* Einaudi, Torino 1970.

3. Sui problemi fondamentali della filosofia:

AA.VV., *Studio ed insegnamento della filosofia,* A.V.E., Roma 1966, 2 voll.

AA.VV., *Concetti fondamentali di filosofia,* Queriniana, Brescia 1982, 3 voll.

AA.VV., *Storia antologica dei problemi filosofici,* collana diretta da Ugo Spirito, Sansoni, Firenze 1965 ss.

VOLKMANN-SCHLUCK, *Introduzione al pensiero filosofico,* Città Nuova, Roma 1986.

Per un aggiornamento generale segnaliamo la rivista quadrimestrale *Per la filosofia (Filosofia e insegnamento),* dell'Ed. Massimo di Milano, con temi monografici e una seconda parte di aggiornamento didattico per gli insegnanti. (Si può chiedere lo « specimen » della rivista con i sommari dei vari numeri usciti).

Parte prima: I PROBLEMI FILOSOFICI

Capitolo primo
IL PROBLEMA LOGICO (*)

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. Esiste una relazione del pensiero con se stesso?
2. Eventualmente, esso come si esprime e quale valore ha?
3. Quale rapporto è possibile stabilire tra pensiero e discorso?

1. Natura del problema

La conoscenza umana è un fenomeno complesso e misterioso. Al suo studio si interessano particolarmente tre discipline filosofiche, la psicologia, la gnoseologia e la logica: la prima ne esamina l'origine e i tipi principali; la seconda ne accerta il valore, studiando il rapporto che intercorre tra la conoscenza e gli oggetti conosciuti; la terza, infine, studia le condizioni essenziali al costituirsi della conoscenza e fissa le regole per il suo retto funzionamento.

La logica ricerca le condizioni ed il loro retto funzionamento per giungere alla conoscenza

La logica non presuppone la gnoseologia, di cui è piuttosto uno strumento indispensabile per il raggiungimento della verità. Presuppone invece la psicologia, perché è da quest'ultima che essa viene a sapere quali sono i tipi di conoscenza di cui è dotata la mente umana. Ottenute queste informazioni (per l'appunto dalla psicologia), la logica procede allo studio delle condizioni fondamentali che rendono possibili tali tipi di conoscenza ed a stabilire le norme per il loro retto funzionamento.

(*) Il termine greco *lógos* (dal verbo *légein* = dire) presenta nella lingua originaria una pluralità di significati, che esprimono però tutti una stretta connessione reciproca; dal più semplice al più complesso sono i seguenti: parola, discorso, ragionamento, mente, intelletto. Il termine indica quindi sia il soggetto pensante, sia il procedimento proprio del pensiero, sia il linguaggio nel suo insieme che la parola nel suo valore di comunicazione e di specchio astratto della realtà. La logica, di fatto, finisce per essere lo studio della retta correlazione di tutti questi elementi.

La storia della filosofia conferma la dipendenza della logica dalla psicologia

Tale dipendenza della logica dalla psicologia è chiaramente confermata dalla storia della filosofia. Aristotele, per esempio, distingue tre tipi di conoscenza intellettiva (apprensione, giudizio e ragionamento) e così nella sua logica fissa le regole per il retto funzionamento dell'apprensione, del giudizio e del ragionamento. Hume e Stuart Mill pensano che tutta la conoscenza umana faccia capo alla fantasia e pertanto nella loro logica stabiliscono delle regole per il retto funzionamento della fantasia. Kant, da parte sua, distingue tre operazioni conoscitive: sensazione, giudizio e ragionamento, e pertanto esplora le condizioni trascendentali che rendono possibile il loro funzionamento.

Il problema della logica si impone da sé.

Il problema logico, anche se a qualcuno può sembrare artificioso, si impone da sé. Esso prende forma non appena ci si accorge che alcune conoscenze possono essere interpretate in maniera diversa, oppure che la conclusione di un certo ragionamento non può essere valida. Ecco due esempi. Primo: di notte ho la sensazione d'essere colpito mortalmente da una fucilata e mi sveglio di soprassalto; in un primo momento non so se si tratta di una percezione oggettiva oppure semplicemente d'un sogno. Cosa è che distingue queste due forme di conoscenza? Secondo: dalle proposizioni: « tutte le oche sono bipedi » e « tutti i galli sono bipedi », qualcuno potrebbe trarre la conclusione: « tutti i galli sono oche ». Per quale motivo una simile argomentazione è errata?

La logica si propone, quindi, di fornire una risposta ai seguenti interrogativi: Ciò che esprimo quando parlo, che cos'è? E quali sono le sue strutture? Quale la sua organizzazione interna?

La logica: l'oggetto del pensiero in quanto tale

Della logica sono state date molte definizioni. Una di quelle su cui quasi tutti gli autori si trovano d'accordo è la seguente: « è la scienza che studia il pensato in quanto pensato ». Che significa « il pensato in quanto pensato »? Vuol dire che la logica studia un oggetto di pensiero (il pensato) in quanto oggetto di pensiero (in quanto pensato) e non in quanto rappresentazione di questa o di quella cosa. Per esempio, la logica prende in esame l'idea di tavolo non in quanto è la rappresentazione più o meno fedele di questo o di quel tavolo, oppure per spiegare in che modo tale idea è entrata nella nostra mente, ma considera il tavolo in quanto, diventato pensiero, esso assume certe particolari caratteristiche (che come oggetto fisico non ha), come l'universalità, la predicabilità, la definibilità, ecc. Così, quando spiego che nella proposizione « il tavolo è quadrato » *tavolo* è soggetto e *quadrato* è predicato faccio un discorso che appartiene alla logica e non alla fisica. Spesso si dice che la logica non studia enti reali ma enti di ragione. E questo è vero. Infatti le caratteristiche del pensato, delle idee, come l'universalità, la predicabilità, ecc. sono entità che non esistono nella natura delle cose (non sono entità fisiche), ma esistono solo nella mente.

La logica è lo studio degli enti di ragione

La logica si divide in tre grandi branchie: logica *formale*, logica *trascendentale* e logica *matematica*.

La logica formale esamina le caratteristiche delle idee al fine di stabilire le norme del retto argomentare. Si dice « formale », appunto perché ciò che l'interessa sono le caratteristiche delle idee e non i loro contenuti. Ne consegue che le norme che essa stabilisce garantiscono la correttezza del discorso ma non la sua verità.

La logica si divide in:
— formale

La logica trascendentale tratta della validità delle nostre conoscenze, ossia delle condizioni alle quali esse devono la loro possibilità e verità, e perciò del peculiare modo di essere del pensato in quanto pensato.

— trascendentale

La logica matematica non parte da un determinato discorso al fine di determinare le regole che ne garantiscono la verità, ma procede nel senso inverso: stabilisce anzitutto un gruppo di regole sulle relazioni di certi termini tra di loro e poi procede a determinare quale discorso sia possibile una volta accettato tale gruppo di regole. La logica matematica viene pertanto costruita come un puro calcolo.

— matematica

2. Panorama storico

Aristotele ci ha dato le prime norme della logica *formale*: « La scienza della logica è stata scoperta dai Greci. Ciò non significa che prima di essi non vi sia stato pensiero logico: questo infatti è antico quanto il pensiero, poiché ogni ideazione fertile è controllata dalle regole della logica. Ma una cosa è applicare tali regole inconsciamente nelle operazioni del pensiero pratico, e un'altra formularle esplicitamente, in maniera da sistematizzarle sotto forma di una teoria. Spetta ad Aristotele il merito d'aver iniziato lo studio organico delle regole logiche ».[1]

Il merito principale d'Aristotele è avere fissato con grande precisione le regole dell'argomentazione deduttiva, nella forma del sillogismo.

Aristotele fissa le regole dell'argomentazione deduttiva (il sillogismo): si ha la logica "formale"

Il sillogismo consta di tre proposizioni di cui le prime due sono chiamate « premesse » e la terza « conclusione ». Le tre proposizioni sono costruite soltanto con tre termini, denominati « medio », « maggiore » e « minore ». Il medio è quello che compare due volte nelle premesse ma non figura nella conclusione. Il maggiore e il minore figurano sia nelle premesse sia nella conclusione. Il maggiore è quello che ricorre nella premessa maggiore e il minore quello che ricorre nella premessa minore. Per esempio, nel sillogismo: « Tutti gli uomini sono ragionevoli; Socrate è un uomo; quindi Socrate è ragionevole », « uomo » è il termine medio; « ragionevole » è il termine maggiore; « Socrate » è il termine minore.

[1] H. REICHENBACH, *La nascita della filosofia scientifica*, Il Mulino, Bologna 1961, p. 208.

Le quattro figure del sillogismo

Del sillogismo si danno quattro figure principali, le quali si caratterizzano per la diversa posizione assunta dal termine medio nelle premesse. La prima figura si ha quando il termine medio è soggetto della maggiore e predicato della minore; la seconda figura, quando è predicato in tutt'e due le premesse; la terza, quando è soggetto in entrambe le premesse; la quarta quando è predicato nella maggiore e soggetto nella minore.

Perché il procedimento sillogistico sia retto Aristotele ha fissato otto regole fondamentali.[2]

L'induzione: dal particolare all'universale

Oltre che dell'argomentazione deduttiva Aristotele s'è occupato anche di quella induttiva. Il procedimento induttivo, o *induzione*, si ha quando una proposizione universale viene inferita da due gruppi di proposizioni particolari. Per esempio: a) il ferro è un metallo, il bronzo è un metallo, l'oro è un metallo, il rame è un metallo, ecc.; b) il ferro è un buon conduttore di elettricità, l'oro è un buon conduttore di elettricità, il rame è un buon conduttore di elettricità, ecc.; c) dunque i metalli sono buoni conduttori di elettricità.

L'enumerazione dei casi non può essere completa, perché i casi sono potenzialmente infiniti, ma dev'essere sufficiente a far cogliere la ragione del fenomeno (per esempio, che l'esser metallo è la ragione della buona conducibilità).[3]

Lo studio della deduzione e soprattutto quello dell'induzione fu ulteriormente approfondito da altri filosofi dopo Aristotele. Gli Stoici e alcuni filosofi medioevali hanno sviluppato lo studio delle deduzioni imperfette, vale a dire delle argomentazioni ipotetiche e disgiuntive. Invece Bacone[4] e Stuart Mill[5] hanno fissato alcune regole per rendere l'induzione più feconda e sicura. Le *tabulae* di Bacone offrono metodi di enumerazione dei casi; le regole di Stuart Mill precisano vari metodi di ricerca della ragione di fatti sperimentali.

Critica al sillogismo: da Sesto Empirico, Cartesio, Stuart Mill

L'utilità del procedimento sillogistico è stata contestata da vari autori lungo il corso dei secoli, per esempio, da Sesto Empirico, Cartesio, Stuart Mill. C'è però da osservare che le loro difficoltà non muovono tanto dalla logica quanto dalla teoria della conoscenza, la quale viene concepita in modo diverso da quello di Aristotele.

[2] Le otto regole del sillogismo sono: 1. I termini debbono essere soltanto tre; 2. I termini debbono avere la medesima estensione nelle premesse e nella conclusione; 3. Il medio non deve mai entrare nella conclusione; 4. Il medio deve essere preso almeno una volta in tutta la sua estensione; 5. Due premesse negative non danno nessuna conclusione; 6. Due premesse affermative risultano necessariamente in una conclusione affermativa; 7. Due premesse particolari non danno nessuna conclusione; 8. La conclusione segue sempre la parte più debole, ossia se una premessa è negativa la conclusione dev'essere negativa; se una premessa è particolare, la conclusione dev'essere particolare.

[3] Sulla logica aristotelica cfr. B. MONDIN, *Corso di storia della filosofia*, vol. I, pp. 122-123, Massimo, Milano 1983.

[4] Cfr. B. MONDIN, *Corso di storia della filosofia*, vol. II, pp. 103-107, Massimo, Milano 1984.

[5] Cfr. B. MONDIN, *Corso di storia della filosofia*, vol. III, pp. 184-186, Massimo, Milano 1985.

Sesto Empirico e Stuart Mill negano i concetti universali, e quindi per loro è assurdo pretendere di passare dall'universale al singolare come si fa nel sillogismo. Invece Cartesio afferma la conoscenza intuitiva sia degli universali che dei particolari, e pertanto per lui diviene superflua qualsiasi argomentazione tesa a passare da un ordine all'altro. Invece secondo Aristotele noi abbiamo la capacità di acquistare concetti universali, ma non per intuizione, bensì mediante l'astrazione dai particolari. L'astrazione però non comporta la conoscenza di tutti i particolari. Così nella deduzione si vengono a conoscere nuovi casi singoli che nell'universale erano presenti soltanto potenzialmente.

Kant elabora le condizioni essenziali della conoscenza: si ha la logica "trascendentale"

Un altro tipo di logica, detta *logica trascendentale*, volta a stabilire le condizioni essenziali che rendono possibili i vari tipi di conoscenza, fu elaborata da Kant. Questi, convinto della validità della scienza, ha esaminato quali siano gli elementi che fondano tale validità. A suo giudizio, essi non possono procedere dall'esperienza che non è mai dotata di necessità e universalità, ma dal soggetto stesso: sono forme o categorie con le quali il soggetto accoglie, interpreta e classifica l'esperienza. Nella sua logica trascendentale Kant determina appunto le forme (di spazio e tempo) e le categorie (dodici) che danno ordine all'esperienza. Secondo Kant l'intelletto spontaneamente foggia gli oggetti dell'esperienza (per esempio, fa sì che essi siano regolati dai principi di causalità, di ordine, ecc.), ma non li crea; esso fornisce le condizioni *a priori* mediante le quali, soltanto, qualcosa può essere pensato come oggetto. Queste condizioni sono l'oggetto della logica trascendentale kantiana, la quale studia pertanto l'origine, la validità oggettiva e l'estensione (sempre limitata all'ordine fenomenico) delle nostre conoscenze a priori.

La logica trascendentale non prescinde da ogni contenuto come la logica formale, ma solo dal contenuto empirico (sensibile) delle conoscenze.

La teoria kantiana della logica trascendentale ha dato luogo ad innumerevoli dispute. C'è chi l'ha salutata come la soluzione più adeguata al problema della conoscenza scientifica; invece altri l'ha respinta o perché priva di fondamento oppure perché non necessaria. Alcuni ne hanno contestata la validità, negando alla matematica, alla geometria e alla fisica quelle caratteristiche di certezza assoluta che Kant ascriveva loro. Ora, se questa obiezione è fondata, come i più recenti sviluppi della matematica e delle scienze sperimentali sembrano attestare, è evidente che crolla il terreno su cui Kant ha costruito il suo edificio. Altri non mettono in questione la validità della scienza, ma per spiegarla non ritengono necessario postulare elementi conoscitivi a priori (forme e categorie). Seguendo Aristotele affermano che l'universalità e la necessità delle idee e dei giudizi non è il risultato di una sovrapposizione di queste caratteristiche sui dati dell'esperienza, bensì di una lettura approfondita di tali dati: non sono frutto di una sintesi dell'elemento a posteriori con

Dalla critica a Kant deriva il recupero della logica aristotelica

quello a priori, bensì di un'astrazione effettuata dall'intelletto sugli oggetti dell'esperienza.

L'ipotesi aristotelica rispetto a quella di Kant ha il vantaggio di salvaguardare meglio l'obiettività del conoscere e, allo stesso tempo, è in condizione di render conto della mobilità delle scienze (fisiche e matematiche).[6]

In Hegel la logica formale di Aristotele e quella trascendentale di Kant non sono abbandonate ma acquistano un senso nuovo: esse non si riferiscono più semplicemente alla sfera del pensiero, ma anche a quella della realtà, perché, secondo Hegel, tra le due sfere c'è perfetta coincidenza: « tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale ».[7]

Nell'ultimo secolo si è sviluppata la logica "matematica" costruita come un calcolo di simboli

Durante l'ultimo secolo, per merito di Frege, Peano, Whitehead, Russell e altri, ha ottenuto considerevole sviluppo un terzo tipo di logica, la *logica matematica* (detta anche *logica simbolica* oppure *logistica*). Questa, come s'è detto, viene costruita come un calcolo di simboli, i quali non hanno nessun altro senso che quello assegnato loro dalle rispettive regole.

Il primo passo della logica matematica è stabilire la *sintassi* del linguaggio: ossia fissare le relazioni dei segni tra di loro, mediante alcune regole generali. Tale sintassi viene costruita indipendentemente dalla *semantica* del linguaggio, la quale si occupa del rapporto dei segni con ciò di cui si parla.

La sintassi del linguaggio comprende:
— regole di formazione
— regole di deduzione

La sintassi comprende due gruppi di regole: di formazione e di deduzione. Le *regole di formazione* stabiliscono prima quali segni scritti (per esempio, q, p, v, –) sono espressioni del linguaggio, e poi quali combinazioni di tali espressioni sono formule ben formate ossia espressioni sensate, distinte dalle altre (non sensate). Alcune di queste formule ben formate vengono assunte quali *assiomi*, ossia quali primi enunciati validi. Le *regole di deduzione* poi determinano mediante quali procedimenti (per esempio, sostituzione di una espressione ad un'altra) altri enunciati validi possono essere derivati, ossia dedotti, dagli assiomi iniziali. Sia gli assiomi sia gli enunciati dedotti sono chiamati *teoremi* del sistema. Il sistema che ne risulta è detto *sistema assiomatico*, in quanto tutti i teoremi vi sono dedotti da pochi assiomi.

Il sistema assiomatico deriva dai due tipi di regole

Come s'è detto, i sistemi assiomatici sono costruiti in modo del tutto indipendente dal significato che potrà poi essere attribuito ai loro teoremi, quando siano applicati ad una scienza; ed i loro assiomi non hanno affatto la pretesa di essere evidenti. Perciò « la deduzione non consiste nell'inferire da verità evidenti altre verità, mediatamente evidenti (come nel sillogismo); ma consiste solo nel trasformare date formule assunte come *primitive* (ossia gli assiomi), in modo da ottenerne altre (le formule derivate): tutte

[6] Cfr. B. MONDIN, vol. II, pp. 338-347.
[7] Cfr. B. MONDIN, vol. III, pp. 74-80.

queste formule — ossia tutti i teoremi — risultano così tra di loro concatenati in un unico sistema. I sistemi sono però usualmente costruiti in vista della loro interpretazione, ossia applicazione ad una data scienza; sicché l'utilità di un sistema sta tutta nella sua capacità di fornire un criterio rigoroso di distinzione di date formule — i teoremi, eventualmente interpretabili come enunciati veri di una data scienza — dalle altre formule. L'*interpretazione* di un sistema è data dalle regole semantiche che mettono ogni sua espressione in rapporto o con un nesso logico (disgiunzione, implicazione, ecc.) o con una delle entità (oggetto, proprietà, relazione, proposizione, ecc.) studiate in una data scienza. Il sistema e la sua interpretazione sono costruiti in modo tale che ad ogni teorema del sistema corrisponda una proposizione vera di quella scienza in cui esso viene interpretato ».[8]

L'interpretazione di un sistema:
— nesso logico (disgiunzione, implicazione, ecc.)
— entità (oggetto, proprietà, relazione, proposizione, ecc.)

Perché un sistema assiomatico sia corretto e logicamente interpretabile si esige che sia non-contraddittorio, tale cioè che due formule di cui una nega quello che l'altra afferma, per esempio, « A » e « non A », non siano ambedue in esso deducibili.

Senonché nel 1931 Gödel fece una scoperta che ebbe del sensazionale: dimostrò che la non-contraddittorietà del sistema non può essere dimostrata nel sistema stesso: ossia esprèssa in un enunciato che sia teorema o assioma del sistema. Sicché per affermare validamente la non-contraddittorietà d'un sistema occorre usare espressioni estranee al sistema stesso. Si prese così coscienza dei limiti interni della logica matematica. Più tardi ci si accorse che difficoltà ancora maggiori provenivano dall'esterno, nel momento in cui si passava dal calcolo simbolico alla traduzione semantica dei sistemi assiomatici. E in effetti le difficoltà apparvero insormontabili allorché nella traduzione dei sistemi assiomatici, in un primo tempo, si adottarono regole semantiche come quelle del neopositivismo,[9] regole troppo rigide e del tutto inadeguate ad esprimere la ricchezza e varietà dell'esperienza umana.

Il problema della non contradditorietà e i limiti della logica matematica

Si cercò di superare tale difficoltà abbandonando il neopositivismo e sviluppando una nuova filosofia del linguaggio, la *filosofia analitica*.[10] Questa insegna che ogni tipo di discorso deve avere una logica sua propria e che la logica matematica si addice soltanto al discorso scientifico.

La filosofia "analitica" insegna che la logica matematica è solo del discorso scientifico

Dalla filosofia analitica i logici matematici hanno appreso l'importante lezione di mantenere una rigorosa distinzione tra la loro opera e quella dei semantici. In effetti i logici matematici contemporanei (Carnap, Quine, Church) costruiscono dei calcoli puramente formali, intesi cioè come sistemi di segni privi di significato. Solo in un secondo tempo si chiedono se vi siano delle verità significate da

[8] F. RIVETTI BARBO', « Il problema logico », in *Studio e insegnamento della filosofia*, Ave, Roma 1966, pp. 159-160.
[9] Cfr. B. MONDIN, vol. III, pp. 450-456.
[10] Cfr. *Ivi*, pp. 456-460.

quei segni, e quali esse siano. Le risposte variano dal nominalismo (Quine) al platonismo (Church).

Al suo primo apparire, la logica matematica parve a molti incompatibile con la logica formale tradizionale. Questo giudizio oggi non è più condiviso da nessuno. In effetti tra le due discipline non esiste nessuna incompatibilità. Tant'è vero che in uno dei testi più classici di logica matematica (quello del Quine), tutta la prima parte non fa altro che riproporre, in forma simbolica, la logica formale di Aristotele.

Logica "formale" e logica "simbolica": affinità e differenze

Esistono tuttavia sicuramente alcune importanti differenze tra logica formale e logica simbolica. In quest'ultima è più netta la separazione tra il calcolo logico e l'interpretazione semantica; mentre in Aristotele regole logiche e principi semantici sono spesso mescolati insieme. In secondo luogo, l'apparato della logica matematica è assai più vasto e complesso di quello della logica formale. Infine, mentre la logica tradizionale partiva dalla definizione degli enti logici (concetto, giudizio, ragionamento) e poi ne ricercava le strutture, la logica matematica si limita a costruire i sistemi formali lasciando alla semantica di determinare, in un secondo tempo, di quali enti si tratti.

Oggi risulta chiaro che la logica è una tecnica ordinatrice del pensiero

Grazie alla netta separazione tra logica e semantica oggi risulta più evidente una verità che i filosofi del passato non hanno sempre visto chiaramente: che, cioè, la logica, propriamente parlando, non è una parte della filosofia (e tanto meno tutta la filosofia come pretendeva Hegel) bensì una tecnica generale per ordinare rettamente il pensiero, qualsiasi pensiero. Essa è pertanto un presupposto fondamentale di tutte le scienze, inclusa ovviamente anche la filosofia.

CONCETTI DA RITENERE

— *Psicologia; gnoseologia; logica*
— *Logica formale, trascendentale, matematica*
— *Sillogismo; deduzione, induzione*
— *Sintassi del linguaggio; regole di formazione; regole di deduzione*
— *Sistema assiomatico*
— *Filosofia analitica*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. Il problema

1. La conoscenza umana è un fenomeno complesso e misterioso. Tre discipline filosofiche si interessano ad esso: la psicologia (ne esamina l'origine e i tipi); la gnoseologia (ne accerta il valore); la logica (ne studia le condizioni essenziali e le regole del retto funzionamento).

2. La logica non presuppone la gnoseologia, di cui è strumento, ma presuppone la psicologia che le indica i diversi tipi di conoscenza.

3. Il problema logico si pone da sé quando ci si rende conto che alcune conoscenze e alcuni ragionamenti possono condurre a conclusioni diverse. Na-

scono allora questi interrogativi: Ciò che esprimo quando parlo che cos'è? Quali sono le sue strutture? Quale la sua organizzazione interna?

4. La logica studia un oggetto di pensiero (il pensato) in quanto oggetto di pensiero (in quanto pensato) e non in quanto rappresentazione della realtà.

5. La logica è così distinguibile:

a) logica « formale »: suo oggetto sono le idee e i loro contenuti; stabilisce le regole del retto argomentare;

b) logica « trascendentale »: tratta della validità delle nostre conoscenze e della loro possibilità e verità;

c) logica « matematica »: è un puro calcolo che stabilisce un gruppo di regole sulla relazione tra certi termini e determina quale discorso sia possibile.

II. Panorama storico

1. Aristotele ha fissato nel sillogismo le regole dell'argomentazione deduttiva. Egli si è occupato anche dell'argomentazione induttiva, che inferisce una proposizione universale da una particolare.

2. Lo studio della deduzione e dell'induzione si è protratto nei secoli attraverso gli stoici, Bacone, Cartesio e Stuart-Mill.

3. La logica trascendentale deve la sua paternità a Kant che attribuisce alle forme pure dello spazio e del tempo e alle categorie il compito di organizzare l'esperienza.

4. In Hegel la prospettiva aristotelica e quella kantiana assumono carattere metafisico: la realtà è il pensato del pensiero.

5. Nel sec. XX Frege, Peano, Whitehead, Russell, ecc. hanno elaborato la logica matematica o simbolica orientata a stabilire la sintassi del linguaggio incentrata sulle regole di formazione e di deduzione. Queste ultime portano alla individuazione dei sistemi assiomatici. La correttezza del sistema assiomatico sta nella sua non contraddittorietà. Gödel nel 1931 ha scoperto che il criterio di non contraddittorietà del sistema è posto fuori dal sistema stesso.

6. Una nuova filosofia del linguaggio, la filosofia analitica, insegna che ogni tipo di discorso deve avere una sua logica e che la logica matematica si addice solo al discorso scientifico.

7. Tra logica formale e logica simbolica vi sono importanti differenze: nella prima sono spesso mescolate regole logiche e princìpi semantici; nella seconda il calcolo logico e l'interpretazione semantica sono più nettamente separati.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Quale relazione intercorre tra psicologia, gnoseologia e logica?

2. Che cosa contraddistingue la logica e qual è l'oggetto del suo studio?

3. La logica in quante branchie si divide e quale significato ha ciascuna di esse?

4. Che cosa sono il sillogismo e l'induzione?

5. Quale rapporto intercorre tra la logica formale e lo studio dell'analisi logica di una lingua?

6. C'è un campo di applicazione specifica della logica matematica o simbolica nella nostra cultura a tecnologia avanzata?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bochenski J., *La logica formale*, 2 voll., Einaudi, Torino 1972.
Casari E., *La logica del Novecento*, Loescher, Torino 1981.
Copi I., *Introduzione alla logica*, Il Mulino, Bologna 1982.

FUCHS W.R., *La nuova logica*, Rizzoli, Milano 1982.
GRANA N., *Filosofia della logica*, Loffredo, Napoli 1982.
MORANDINI F., *Corso di logica*, P.U.G., Roma 1971.
PASQUINELLI A., *Introduzione alla logica simbolica*, Einaudi, Torino 1953.
PIAGET J., *Logica e psicologia*, La Nuova Italia, Firenze 1971.
PRODI G., *Storia naturale della logica*, Bompiani, Milano.
QUINE W.V.O., *Manuale di logica*, Milano 1960.
REICHENBACH H., *La nascita della filosofia scientifica*, Il Mulino, Bologna 1961.
SANGUINETI J.J., *Logica e gnoseologia*, Urbaniana Univ. Press, Roma 1983.
SELVAGGI F., *Elementi di logica*, P.U.G., Roma 1979.
VANNI ROVIGHI S., *Elementi di filosofia*, I, La Scuola, Brescia 1963.
VERNEAUX R., *Introduzione e logica (Corso di filosofia tomista)*, Paideia, Brescia 1966.

Capitolo secondo

IL PROBLEMA GNOSEOLOGICO (o problema della conoscenza)

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. *Che cosa si può ritenere necessario per la conoscenza?*
2. *È possibile analizzare i caratteri del proprio modo di conoscere?*
3. *Quale rapporto intercorre tra verità, errore e conoscenza?*

Aspetti del problema della conoscenza:
— origini e strutturazione
— valore
— retto funzionamento

Il problema della conoscenza, s'è osservato nel capitolo precedente, è un problema complesso, i cui aspetti principali sono tre: primo, origine e strutturazione; secondo, valore; terzo, retto funzionamento. Il primo aspetto è trattato dalla psicologia, il secondo dalla critica e il terzo dalla logica. Nel capitolo precedente abbiamo esaminato l'aspetto logico; ora, nel presente capitolo, ci occuperemo sia di quello critico che di quello psicologico.

I principali problemi di ordine psicologico sono due, uno riguarda le forme della conoscenza umana e l'altro la loro origine.

1. Le forme della conoscenza umana

Alcune forme della conoscenza:
— conoscenza sensitiva
— memoria
— fantasia

Per quanto concerne la conoscenza umana, è evidente che anche noi come gli animali siamo dotati di alcune forme di conoscenza sensitiva: vista, udito, gusto, odorato, tatto. Possediamo inoltre, anche un'altra capacità, la memoria, la quale ci consente di richiamare alla mente notizie che appartengono al passato. Vi è infine la fantasia, che ci permette di rappresentare le cose in modo originale, diversamente da come le abbiamo ricevute dall'esperienza. Così, per esempio, possiamo immaginare un bue con la testa di leone e la coda di coccodrillo, anche se di fatto un simile animale non esiste nella realtà.

Sul possesso di queste facoltà non esiste nessun dubbio; perciò la filosofia non ha nulla da disputare al riguardo.

Senonché la conoscenza umana fornisce anche altri dati singolari, appartenenti all'ordine scientifico, religioso, morale, estetico, ecc., che includono idee universali e astratte, principi generali e assoluti, leggi necessarie, e che presentano quindi caratteristiche del tutto dissimili dalle conoscenze ottenute mediante i sensi e la fantasia. Di fronte a tali dati sorge inevitabilmente l'interrogativo: di che

genere di conoscenze si tratta? A quale sfera appartengono? Questo è un problema impegnativo e spetta al filosofo risolverlo.

Le soluzioni possibili, come ci insegna la storia della filosofia, sono molte.

Parmenide e i Pitagorici danno valore assoluto alla conoscenza razionale

Il problema fu già dibattuto dai presocratici, i quali presentano subito una soluzione contrastata: Parmenide e i Pitagorici riconoscono apertamente oltre alla conoscenza sensitiva anche quella razionale, ma soltanto a quest'ultima ascrivono valore assoluto.[1] Invece Protagora, Gorgia e gli altri Sofisti ammettono solo l'esistenza della conoscenza sensitiva e in tal modo ritengono di riuscire a spiegare le profonde divergenze che si incontrano tra gli orizzonti conoscitivi di membri appartenenti a diverse società o anche allo stesso gruppo sociale.[2]

In generale, però, durante il periodo classico, quasi tutti i filosofi riconoscono l'esistenza di almeno due ordini conoscitivi: quello dei sensi e quello dell'intelletto. Ma all'interno di questo ampio accordo di fondo, si danno alcune divergenze significative tra i pensatori di orientamento platonico (Platone, Plotino, Agostino, san Bonaventura) e quelli di orientamento aristotelico (Aristotele, Averroè, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino). I platonici suddividono sia la conoscenza sensitiva che quella intellettiva in due tipi:

Conoscenza sensitiva e conoscenza intellettiva: orientamento platonico e orientamento aristotelico

— conoscenza sensitiva per immagine diretta,

— conoscenza sensitiva per immagine indiretta, ossia mediante una copia,

— conoscenza intellettiva per ragionamento (che Platone chiama *dianoia* e Agostino *ratio inferior*),

— conoscenza intellettiva mediante visione (che Platone chiama *noesis* e Agostino *illuminatio*).[3]

Gli aristotelici mantengono la prima distinzione, ma le assegnano scarsa importanza; respingono invece la seconda in quanto a loro avviso la nostra mente non è dotata di conoscenza intuitiva, ma solo astrattiva e raziocinativa.[4]

Il problema gnoseologico assume un'importanza singolare nell'epoca moderna a partire da Cartesio. Questi comprende che dalla soluzione del suddetto problema dipende la soluzione di tutti gli altri.

Anche nel periodo moderno come in quello classico, di fronte al problema dei tipi di conoscenza i filosofi si dividono in due grandi schieramenti: alcuni ammettono sia la conoscenza sensitiva che quella intellettiva; sono i razionalisti (Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz) e gli idealisti (Kant, Fichte, Hegel, Croce). Altri ammettono soltanto la conoscenza sensitiva: sono gli empiristi (Berkeley,

[1] Cfr. B. MONDIN, vol. I, pp. 60-61.
[2] Cfr. *Ivi*, pp. 62-64.
[3] Cfr. *Ivi*, pp. 85-87; 217-219.
[4] Cfr. *Ivi*, pp. 137-139.

Hume), i positivisti (Comte, Spencer, Mill) e i neopositivisti (Russell, Ayer).

Oggi, il problema delle forme della conoscenza rimane ancora aperto e tutto lascia prevedere che neppure nel futuro si arriverà ad una soluzione conclusiva. Ci sarà sempre anche in seguito, come nel passato, chi basandosi su ciò che è immediatamente sperimentabile affermerà che l'unica conoscenza di cui siamo dotati è quella di ordine sensitivo. Altri invece, prendendo seriamente in esame alcune espressioni della nostra conoscenza che non sono riconducibili all'ordine sensitivo (come le conoscenze scientifiche, religiose, etiche, estetiche, ecc.) riterrà necessario ammettere che siamo dotati anche di una forma di conoscenza trans-sensitiva, ossia intellettiva.

Forme della conoscenza: è un problema aperto

2. Origine della conoscenza

Le idee di cui noi siamo in possesso da dove provengono? Sono riproduzioni di oggetti esterni a noi o sono invece creazioni della nostra mente? Anche per questo problema, come per quello precedente si possono dare varie soluzioni. Si può pensare che le idee siano esclusivamente frutto dell'azione dell'oggetto su di noi, oppure che siano, viceversa, il risultato dell'opera del soggetto solamente, oppure, infine, che siano dovute all'azione combinata del soggetto e dell'oggetto.

Le idee:
— riproduzione di oggetti esterni
— creazione della mente
— relazione soggetto -oggetto

Le divergenze, però, non finiscono qui. Abbiamo visto che quasi tutti i filosofi riconoscono almeno due forme di conoscenza: quella sensitiva e quella intellettiva. Ne consegue che le tre ipotesi precedenti vanno moltiplicate per due. E in effetti si può pensare:

1. tutta la conoscenza (sia sensitiva che intellettiva) viene prodotta dall'oggetto (Platone);
2. tutta la conoscenza (sia sensitiva che intellettiva) è prodotta dal soggetto (Hegel);
3. la conoscenza intellettiva è prodotta dal soggetto e quella sensitiva dall'oggetto (Occam);
4. la conoscenza intellettiva è prodotta dall'oggetto e quella sensitiva dal soggetto (Berkeley);
5. la conoscenza intellettiva è il risultato dell'azione combinata del soggetto e dell'oggetto, mentre invece la conoscenza sensitiva è dovuta esclusivamente all'azione dell'oggetto (Aristotele);
6. la conoscenza sensitiva e quella intellettiva sono entrambe il risultato dell'azione combinata del soggetto e dell'oggetto (Kant).

Sei soluzioni al problema delle forme e delle origini

Storicamente *le grandi linee di sviluppo del problema dell'origine della conoscenza* sono le seguenti.

Platone, il quale è il primo filosofo ad affrontare questa questione in maniera esplicita e sistematica, ritiene che tutta la conoscenza umana sia sensitiva che intellettiva abbia la sua origine dall'oggetto. Dato però che nel mondo fisico che esperimentiamo non esistono

Sviluppo storico:
— Platone: l'origine è nell'oggetto (reminiscenza e anamnesi)

oggetti universali e necessari, Platone, per spiegare l'origine della conoscenza intellettiva, ritiene necessario postulare l'esistenza di un mondo ideale costituito appunto di oggetti universali, necessari e pertanto immateriali. L'anima è stata a contatto con questo mondo delle Idee prima di entrare nel corpo: è quindi preesistita al corpo. Attualmente, quando conosciamo verità assolute noi non facciamo altro che prendere coscienza (*reminiscenza, anamnesi*) di quanto abbiamo già esperito precedentemente, nell'Iperuranio.[5]

— Aristotele: azione del soggetto in virtù dell'intelletto

Aristotele considera la teoria platonica dell'origine della conoscenza intellettiva artificiosa, arbitraria e non corroborata in alcun modo dall'esperienza. La conoscenza intellettiva a suo parere, è dovuta in larga misura all'azione del soggetto, il quale è dotato di una potenza particolare (l'intelletto) mediante la quale elabora i dati offertigli dall'esperienza così da cogliere in essi l'elemento universale e necessario e pertanto essenziale.[6]

— Sant'Agostino: le verità eterne e l'illuminazione

Sant'Agostino condivide la tesi platonica che le idee universali (le *verità eterne*) sono prodotte in noi dall'esterno, perché a suo giudizio se esse fossero causate da noi stessi non potrebbero avere quei caratteri di assolutezza, certezza, universalità, immutabilità di cui sono dotate, essendo noi esseri contingenti e fallibili; ma la modifica in un aspetto importante: la causa della loro origine non sono le Idee ma Dio. Questi le infonde nella nostra mente con la sua azione illuminatrice (*illuminatio*).[7]

— San Tommaso: l'azione astrattiva dell'intelletto

San Tommaso ritiene che la teoria agostiniana misconosca l'autonomia dell'uomo proprio in quella che è la sua facoltà più propria e specifica e che lo innalza al di sopra del regno degli animali. Ripropone quindi la teoria aristotelica: la conoscenza delle idee universali è dovuta all'azione dell'intelletto umano, il quale le astrae dalle cose.[8]

Sulla linea di Platone continuano a muoversi alcuni eminenti filosofi moderni (Cartesio, Malebranche, Rosmini, Gioberti); invece altri si muovono sulla linea di Aristotele (Locke, i Neotomisti). Ma durante l'epoca moderna si affacciano soluzioni diverse da quelle tradizionali.

— Berkeley: Dio causa delle idee

— Hume: il primato della sensazione

Così, per esempio, Berkeley afferma che le idee sono tutte particolari, ma non hanno come causa della loro origine gli oggetti materiali, bensì Dio stesso.[9] Hume fonda tutta la nostra conoscenza sulla sensazione; ma non sa spiegare in che modo si formano in essa i dati iniziali. Ad ogni modo, presupposti tali dati, tutte le nostre conoscenze fattuali, a suo avviso, sono frutto dell'azione della fantasia la quale le ottiene associando oppure dissociando i dati primari in base alla loro contiguità nello spazio e nel tempo, alla loro

[5] Cfr. *Ivi*, pp. 85-87.
[6] Cfr. *Ivi*, pp. 137-139.
[7] Cfr. *Ivi*, pp. 217-219.
[8] Cfr. *Ivi*, pp. 286-290.
[9] Cfr. B. MONDIN, vol. II, pp. 229-230.

somiglianza e dissomiglianza, e alla loro successione causale.[10] Kant spiega sia la conoscenza sensitiva che quella intellettiva come il risultato di una sintesi di elementi forniti in parte dal soggetto e in parte dall'oggetto. L'oggetto fornisce la materia, il soggetto la forma. C'è pertanto un elemento a posteriori (la materia) ed uno a priori (la forma). Kant distingue pertanto vari elementi formali: nella conoscenza sentitiva sono lo spazio e il tempo; nella conoscenza intellettiva, le dodici categorie. In tal modo Kant ritiene di aver superato l'impasse tra razionalisti ed empiristi e di avere fornito una valida spiegazione dell'origine della conoscenza scientifica.[11] Ma la sua spiegazione viene ben presto contestata dagli idealisti; essi escludono qualsiasi apporto dell'oggetto nella formazione della conoscenza, ritenendo che soltanto così si può salvare l'autonomia del soggetto; e affermano che la conoscenza è creazione spontanea del soggetto.[12]

— Kant: la conoscenza come sintesi soggetto-oggetto

Oggi si cerca di sbloccare il problema dell'origine della conoscenza facendo intervenire nella sua formazione molti altri fattori oltre a quelli tradizionali (soggetto, oggetto, Dio). Gli psicanalisti danno rilievo al fattore subcoscienziale ed istintivo; gli strutturalisti a quello sociale; gli esistenzialisti, in particolare Heidegger, e i teorici della nuova ermeneutica (Gadamer) al fattore storico; gli analisti a quello linguistico.[13]

A nostro avviso, però, la soluzione conclusiva del problema della conoscenza non va ricercata nell'affermazione di una sola di queste componenti ad esclusione delle altre, bensì nella giusta armonizzazione di tutti questi coefficienti tra di loro e con quei due coefficienti indispensabili che sono il soggetto e l'oggetto.

3. Valore della conoscenza

Anche per quanto concerne l'aspetto critico i problemi fondamentali sono due: a) che valore ha la conoscenza umana? b) qual è il metodo più efficace per garantire alla nostra conoscenza il raggiungimento della verità?

Esaminiamo anzitutto il primo problema.

Il valore della nostra conoscenza diventa un problema nel momento in cui facciamo esperienza dell'errore. Allora ci domandiamo: possiamo fidarci delle nostre facoltà conoscitive? Le conoscenze che esse ci procurano sono valide? Quando e in che misura?

Valore della conoscenza:

Storicamente il problema del valore della conoscenza è uno dei primi affrontati dai filosofi, i quali, poi, non hanno più cessato di dibatterlo, fino ai nostri giorni.

Per risolverlo, Parmenide traccia una netta distinzione tra cono-

[10] Cfr. *Ivi*, pp. 234-236.
[11] Cfr. *Ivi*, pp. 337-345.
[12] Cfr. B. MONDIN, vol. III, pp. 31-32; 67-77.
[13] Cfr. *Ivi*, pp. 222-227; 406-414; 456-460; 468-472.

— **i Sofisti: relativismo gnoseologico**

— **Socrate: valore assoluto della conoscenza intellettiva**

— **Platone: immortalità, assolutezza e necessità della conoscenza intellettiva**

— **Aristotele: intelletto, essenza e verità**

— **Agostino: evidenza dell'esistenza**

scenza sensitiva ed intellettiva: solo la seconda può attingere la verità; la prima al massimo può generare opinioni. I Sofisti, i quali come s'è visto hanno una concezione sensistica della conoscenza non le riconoscono in nessun caso valore assoluto: né nel campo sperimentale né in quello filosofico né in quello religioso né in quello giuridico. Contro il relativismo e lo scetticismo dei Sofisti, Socrate fa vedere che oltre alle conoscenze dei sensi l'uomo possiede anche altre conoscenze che travalicano la sfera sensitiva come le idee di bontà, giustizia, felicità, bellezza, verità; le quali hanno valore assoluto.[14]

Platone cerca di considerare la posizione di Socrate distinguendo due piani di realtà, quello fisico e quello ideale ed assegnando all'intelletto la conoscenza del secondo mentre ai sensi appartiene la conoscenza del primo. Ora, come il piano ideale è immutabile, eterno, incorruttibile, così anche la conoscenza intellettiva è necessaria, immutabile e assoluta. Per contro, essendo il piano materiale mutevole e corruttibile, anche la conoscenza sensitiva è mutevole e soggetta ad errore.[15]

Aristotele condivide il pensiero di Socrate e Platone circa l'essenziale validità della conoscenza intellettiva, ma non la spiegazione fornita da Platone. Sono le cose stesse a suo giudizio a contenere un nucleo fondamentale sempre identico a se stesso, l'essenza. Questa non si trova al di fuori delle cose, separata, ma nelle cose. E l'intelletto umano attinge la verità afferrando per astrazione tale essenza.[16]

Dopo Platone e Aristotele la filosofia greca attraversa un profondo travaglio, che sfocia nell'abbandono dei loro poderosi sistemi metafisici e nel ripiegamento, con gli Stoici e gli Epicurei, su speculazioni di carattere etico e politico. Ma la crisi della metafisica fornisce un ulteriore motivo per mettere in dubbio il valore della ragione umana: così sorge lo "scetticismo". Secondo questa filosofia l'uomo non può mai raggiungere con certezza la verità.[17]

Durante l'ultimo secolo avanti Cristo e nei primi secoli dell'era cristiana lo scetticismo diviene la teoria di moda oltre che in Grecia anche a Roma. Persino Agostino la condivide durante una fase della sua vita; ma poi, convertito al cristianesimo, la respinge fermamente, mostrando che anche ammettendo di cadere continuamente nell'errore, uno ha ciononostante e proprio per questo motivo il possesso di almeno una verità: che esiste. *Si fallor, sum.* « Chi può dubitare d'essere vivo, se ricorda, capisce, desidera, pensa, conosce e giudica? Dal momento che egli ha questo dubbio, egli vive; se egli dubita, pensa. Per quanti dubbi egli abbia, quindi riguardo ad altre cose, egli non deve aver dubbi riguardo a questa; poiché se egli non

[14] Cfr. B. Mondin, vol. I, pp. 49-51; 61-65; 70-74.
[15] Cfr. *Ivi*, pp. 81-87.
[16] Cfr. *Ivi*, pp. 137-139.
[17] Cfr. *Ivi*, pp. 177-179.

esistesse, non potrebbe aver dubbi riguardo ad alcuna cosa ».[18]

Il valore della conoscenza umana, almeno di quella intellettiva, è apertamente affermato e difeso da san Tommaso e dagli altri Scolastici. Ma col tramonto della Scolastica spunta nuovamente lo scetticismo. Alla fine del Cinquecento esso fa presa su molti spiriti tanto che non è esagerato dire che il « *Que sais-je?* » non è solo il motto di Montaigne ma di tutta la sua epoca. Quando Cartesio decide di rinnovare l'edificio filosofico, la visione imperante nel mondo dei dotti è ancora quella scettica. E così si comprende perché il padre della filosofia moderna inizi la sua costruzione filosofica, sottoponendo al vaglio della critica l'ordine della conoscenza, onde verificarne il valore e la portata. Egli inizia, com'è noto, facendo le massime concessioni allo scetticismo; ma questo non gli impedisce di cogliere una prima fondamentale verità: dubito, quindi penso; penso, quindi sono: *Cogito, ergo sum*. Da questa verità Cartesio deduce poi tutta una vasta serie di proposizioni di ordine metafisico, religioso e anche fisico. Alla fine egli ritiene di potere riscattare dal dubbio non soltanto le conoscenze di ordine intellettivo ma anche quelle di ordine sensitivo, in quanto neppure queste ultime sarebbero frutto dell'esperienza bensì il risultato di un'attività « innata ».[19]

— Cartesio: dall'evidenza del pensare all'evidenza dell'esistere

A fianco di Cartesio e a difesa del valore della conoscenza intellettiva si schierano alcuni grossi nomi della filosofia moderna, come Spinoza, Malebranche, Leibniz, Wolff: è il gruppo dei filosofi razionalisti. Ma allo stesso tempo si sviluppa anche una forte corrente contraria a Cartesio e alla sua interpretazione ottimistica del fenomeno conoscitivo: è la corrente degli empiristi (Locke, Berkeley, Hume) i quali o negano qualsiasi forma di conoscenza intellettiva oppure ne contestano l'utilità. Secondo gli empiristi l'unica conoscenza che consente all'uomo di ottenere informazioni fattuali è quella dei sensi, la quale tuttavia non può mai rivendicare per sé i caratteri dell'universalità e della necessità. Pertanto la verità come sicura corrispondenza tra le nostre idee e le cose non esiste. Come si vede, siamo di nuovo ripiombati dentro lo scetticismo, anzi nello scetticismo più radicale. Tale è in effetti la conclusione cui giunge la ricerca filosofica di Hume.[20]

— Kant: la soluzione critica

Dalle posizioni assunte dagli empiristi e dai razionalisti, ma tenendo allo stesso tempo anche conto delle posizioni di prestigio acquisite dalla scienza moderna, muove Kant quando affronta e prende nuovamente in esame il problema critico. Questo a suo giudizio non può essere risolto che in modo positivo dati i successi ottenuti dalle scienze sperimentali. Ossia si deve riconoscere la validità della conoscenza intellettiva. Ma secondo Kant si deve circoscrivere il suo ambito ad oggetti diversi da quelli che volevano assegnarle i razionalisti e gli empiristi. La conoscenza intellettiva non ha di mira

[18] AGOSTINO, *De Trinitate*, X, 10, 14.
[19] Cfr. B. MONDIN, vol. II, pp. 137-139.
[20] Cfr. *Ivi*, pp. 224-243.

la cosa in sé (ossia la realtà oggettiva), ma i fenomeni. Soltanto come conoscenza dei fenomeni essa attinge la verità, cioè la necessità e l'universalità. Quando mediante la ragione l'uomo vuole oltrepassare la sfera dei fenomeni per raggiungere quella del noumeno, egli si perde necessariamente in una selva di antinomie.[21]

La soluzione indubbiamente geniale ma discutibile di Kant, la quale se per un verso aveva il merito di chiarire la struttura della conoscenza scientifica, per un altro verso aveva anche il demerito di precludere ogni soluzione teoretica proprio per quei problemi che maggiormente interessano e tormentano l'uomo (come la propria origine, la natura del proprio essere, la sopravvivenza dopo la morte, l'esistenza di Dio, la libertà, ecc.): tale soluzione non viene accolta per molto tempo. Dopo qualche decennio i filosofi ricadono nuovamente nelle due classiche alternative: quella intellettualistica (sposata dagli idealisti, gli intuizionisti, i neotomisti) e quella sensistica (accolta dai positivisti, gli empiriocriticisti, i materialisti, i neopositivisti).

Tendenze attuali circa il valore della conoscenza: scetticismo che si basa sulla scienza e sulla prassi

Oggi, la tendenza generale per quanto concerne il valore della conoscenza è contraria al razionalismo ed è favorevole ad uno scetticismo più o meno oltranzistico. È, però, una tendenza che assume toni e sfumature diverse, di cui le espressioni più significative sono due. Una è rappresentata da coloro che ritengono che la verità si debba sempre ricercare per via conoscitiva, ma sono convinti che è necessario escludere qualsiasi forma di metafisica: per scoprire la verità bisogna affidarsi soprattutto alle tecniche delle scienze umane, la psicanalisi, la nuova ermeneutica, lo strutturalismo oppure alle scienze sperimentali. L'altra è rappresentata da coloro che cercano la verità non attraverso la speculazione bensì attraverso la prassi. Secondo un gruppo di pensatori del XIX secolo, che fanno capo a Marx e a Engels, la validità di una concezione, d'una teoria, d'un sistema non si può provare con argomenti aprioristici, ma emerge nella prassi, nell'azione.

Ma a questo punto il nostro discorso è scivolato fuori da quello che era l'argomento specifico di questa sezione, il problema critico, ed è entrato in un altro argomento, quello del metodo. Eccoci quindi, ora, a trattare la questione del metodo nei suoi sviluppi storici.

4. Il metodo

Il problema del metodo, in quanto si propone di trovare una via che dia sicure garanzie di attingere la verità, coincide in larga misura col problema logico, ma non interamente, perché il problema logico prescinde dai contenuti, mentre invece il problema critico si rivolge soprattutto ai contenuti.

[21] Cfr. *Ivi*, pp. 336-346.

Il problema del metodo è già avvertito dalla filosofia greca (c'è il metodo maieutico di Socrate, il metodo dell'*ascensus* e del *descensus* di Plotino, il metodo dialettico di Platone, il metodo induttivo e deduttivo di Aristotele) e dalla filosofia cristiana (c'è il metodo allegorico di Origene, quello introspettivo di Agostino, quello analogico di Tommaso d'Aquino), ma acquista importanza capitale soprattutto nella filosofia moderna.

Metodo maieutico e metodo dialettico: Socrate e Platone

Sorpresi e abbagliati dal successo delle scienze sperimentali i filosofi si persuadono che anche la filosofia potrebbe aspirare ad analoghi risultati, qualora disponesse di un buon metodo. E perciò si preoccupano o di trasferire direttamente alla ricerca filosofica gli stessi metodi della scienza (Bacone, Galilei)[22] e della matematica (Cartesio, Spinoza, Leibniz)[23] oppure cercano di escogitare nuovi metodi. I più noti sono:

Nuovi metodi di ricerca sotto l'influsso dello sviluppo della scienza

— il metodo del « cuore » di Pascal[24]
— il metodo della verifica « storica » (*verum est factum*) di Vico[25]
— il metodo associativo di Hume[26]
— il metodo « trascendentale » di Kant[27]
— il metodo dialettico di Hegel[28]
— il metodo positivo di Comte[29]
— il metodo pragmatico di James[30]
— il metodo intuitivo di Bergson[31]
— il metodo fenomenologico di Husserl[32]
— il metodo della verifica sperimentale dei neopositivisti[33]
— il metodo della falsificabilità di Popper.[34]

Oggi molti autori sono propensi ad abbandonare tutti questi metodi di tipo teoretico e ritengono che l'unico metodo valido sia costituito dalla prassi. È la prassi, l'azione, la vita che rivela se una teoria, un sistema sono validi. È nell'impatto con la storia, con la realtà vissuta che emerge il valore di un'idea.

Il metodo della prassi

A nostro avviso questo metodo della prassi ha certamente dei pregi, perché la testimonianza dei fatti contribuisce senza dubbio a decidere della bontà o meno di un'idea, una teoria, un sistema. *Ex fructibus eorum conoscetis eos*, diceva Gesù. Ma non pensiamo che esso possa essere assunto come criterio supremo di verità, come

[22] Cfr. *Ivi*, pp. 103-110.
[23] Cfr. *Ivi*, pp. 134-137; 163-164.
[24] Cfr. *Ivi*, pp. 203-204.
[25] Cfr. *Ivi*, pp. 273-275.
[26] Cfr. *Ivi*, pp. 234-236.
[27] Cfr. *Ivi*, pp. 336-344.
[28] Cfr. B. MONDIN, vol. III, pp. 77-78.
[29] Cfr. *Ivi*, pp. 178-181.
[30] Cfr. *Ivi*, pp. 346-348.
[31] Cfr. *Ivi*, pp. 253-254.
[32] Cfr. *Ivi*, pp. 389-392.
[33] Cfr. *Ivi*, pp. 450-453.
[34] Cfr. K.R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Torino 1970.

guida infallibile delle nostre azioni. Qualsiasi azione, per non essere cieca e stolta, ha bisogno di venire guidata, illuminata, e la sua guida, ovviamente, non può essere l'azione. Su questo punto a noi pare che abbia perfettamente ragione Giovanni Reale quando scrive:

La valutazione critica di G. Reale

« Quando sulla scia del pensiero marxistico o di estrazione marxistica si asserisce che la filosofia non ha da contemplare ma da cangiare la realtà [...] non si sostituisce semplicemente una visione filosofica ad un'altra, ma si uccide la filosofia: il cangiare la realtà può infatti essere solo un momento conseguente al vero ricercato e trovato, e più che filosofare è, al massimo, corollario del filosofare. Il cangiare può essere solo impegno etico, politico, educativo e non può mai essere, dal punto di vista filosofico, momento primario, perché presuppone strutturalmente che si sappia e si accerti preliminarmente perché, come e in che senso e misura cangiare; dunque suppone sempre a monte il momento teoretico (cioè propriamente filosofico) come condizionante. Né vale obiettare, come coloro che, quasi sentendosi in colpa di fronte all'obiezione prassistica, asseriscono che, sì, cangiare la realtà non è filosofare, ma che, tuttavia, l'uomo di oggi deve filosofare *per* cangiare qualcosa. Anche questa posizione è decettiva: infatti, chi filosofa con questo spirito *perde la libertà*, e l'ansia del cangiare fatalmente condiziona e turba il momento del contemplare; lo turba al punto che, rovesciati i termini, e aggiogatisi al carro della prassi, la speculazione pura diventa ideologia e quindi cessa di essere filosofia ».[35]

CONCETTI DA RITENERE

— *Conoscenza sensitiva; conoscenza intellettuale*
— *Relazione soggetto-oggetto*
— *Scetticismo; metodo*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. Le forme della conoscenza umana

1. La conoscenza umana, complessamente articolata, consta di una forma sensitiva (vista, udito, gusto, odorato, tatto); della memoria che custodisce il passato; della fantasia che rappresenta le cose in modo originale rispetto all'esperienza. Sull'evidenza di questa conoscenza la filosofia non ha nulla da discutere. Problematiche sono invece le conoscenze astratte che suscitano interrogativi circa il loro genere e la sfera di appartenenza.

2. Il problema gnoseologico è stato dibattuto in modo contrastante. Dalle origini del pensiero occidentale ad oggi si è verificata la seguente alternanza di orientamenti:

a) compresenza della conoscenza sensitiva e di quella razionale (Parmenide, pitagorici, platonici, aristotelici);

[35] G. Reale, *I problemi del pensiero antico dalle origini a Platone*, Celuc, Milano 1972, pp. 52-53.

b) primato della conoscenza sensitiva su quella razionale (i sofisti, gli empiristi, i positivisti, i neopositivisti);

c) primato della conoscenza razionale su quella sensitiva (i razionalisti e gli idealisti).

3. Nell'età moderna il problema gnoseologico va acquisendo un graduale primato, decisamente affermato soprattutto da Cartesio; nel nostro tempo resta un problema aperto.

II. ORIGINE DELLA CONOSCENZA

1. Le idee sono riproduzioni di oggetti esterni a noi o sono creazioni della nostra mente, oppure esse sono il risultato dell'azione combinata del soggetto e dell'oggetto?

2. Si sono delineate per i tre interrogativi sei piste di soluzione: a) tutta la conoscenza è prodotta dall'oggetto (Platone); b) tutta la conoscenza è prodotta dal soggetto (Hegel); c) la conoscenza intellettiva è prodotta dal soggetto e quella sensitiva dall'oggetto (Occam); d) la conoscenza intellettiva è prodotta dall'oggetto e quella sensitiva dal soggetto (Berkeley); e) la conoscenza intellettiva è risultato dell'azione combinata del soggetto e dell'oggetto; f) la conoscenza sensitiva è dovuta all'azione dell'oggetto (Aristotele).

III. VALORE DELLA CONOSCENZA

1. Il valore della conoscenza diventa un problema nel momento in cui facciamo esperienza dell'errore.

2. Storicamente il problema del valore è stato tra i primi ad essere affrontato: Parmenide: la conoscenza intellettiva attinge alla verità, la conoscenza sensitiva genera opinioni; Sofisti: la conoscenza non ha mai valore assoluto; Socrate e Platone: le conoscenze intellettuali hanno valore assoluto, le conoscenze sensitive sono soggette ad errore; Aristotele: l'intelletto umano attinge la verità afferrando per astrazione l'essenza delle cose; Agostino: inoppugnabile verità dell'esistenza; San Tommaso: afferma il valore della conoscenza intellettiva; Prospettiva scettica della filosofia del '500; Cartesio: dal dubbio metodico al valore assoluto della conoscenza intellettiva; Empiristi: primato della conoscenza sensibile e negazione della verità; Kant: mediazione tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettiva; Tendenza scettica della cultura contemporanea.

IV. IL METODO

1. Già avvertito nel pensiero classico (Socrate, Platone e Aristotele), il problema emerge nell'età moderna con particolare riferimento al sapere scientifico (Bacone e Galilei) e al sapere matematico (Cartesio, Spinoza e Leibniz).

2. Dal metodo del « cuore » di Pascal al metodo della falsificabilità di Popper il pensiero moderno e contemporaneo si è impegnato in una costante ricerca. Oggi, abbandonata la strada teorica, si attribuisce validità di metodo alla prassi (la storia e la realtà vissuta convalidano un'idea).

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Qual è l'origine della conoscenza umana e quali le sue forme fondamentali?

2. Quale valore ha la conoscenza umana?

3. Come si arriva al raggiungimento della verità per la nostra conoscenza?

4. In che cosa consiste il problema gnoseologico? Quali sono i suoi aspetti principali?

5. Qual è il pensiero dei platonici, degli aristotelici, dei razionalisti, degli empiristi, degli idealisti sulla divisione, l'origine e il valore della conoscenza?

6. Come sorge il problema critico? Quale impostazione assume in Socrate, Agostino, Cartesio, Kant e Husserl?

7. Che cos'è il metodo? Quali sono i metodi proposti da Platone, Aristotele, Cartesio, Spinoza, Vico, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Husserl, Wittgenstein, Marx?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BLANDINO G., *Il problema della conoscenza*, Abete, Roma 1972.
FABRO C., *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1961.
HEIDEGGER M., *Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia 1977.
MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967.
MARITAIN J., *I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1981.
MIANO V., *Problemi di gnoseologia e metafisica*, L.A.S., Roma 1966.
PENATI G.C., *Problemi di gnoseologia e metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1979.
POPPI A., *La verità*, La Scuola, Brescia 1984.
RINALDI G., *Critica della gnoseologia fenomenologica*, Giannini, Napoli 1979.
RIVETTI BARBÒ F., *Dubbi, discorsi, verità. Lineamenti di filosofia della conoscenza*, Jaca Book, Milano 1985.
SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano 1979.
SANGUINETI J.J., *Logica e gnoseologia*, Ed. Urbaniana, Roma 1984.
VANNI ROVIGHI S., *Gnoseologia*, Morcelliana, Brescia 1979.

Capitolo terzo

IL PROBLEMA EPISTEMOLOGICO (o problema della scienza)

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. Che cosa si intende per scienza oggi? E che cosa si intendeva nel passato?
2. Quale valore è da attribuire al sapere scientifico?

1. Evoluzione del concetto di scienza nel corso dei secoli

Da quando Comte negò alla filosofia una propria sfera di oggetti e le affidò come compito specifico lo studio delle scienze, la determinazione dei loro oggetti e dei loro compiti, la loro divisione e coordinazione, l'attenzione dei filosofi si è rivolta sempre più insistentemente in direzione della scienza, la quale è divenuta per molti l'argomento principale e centrale della loro analisi. Del resto, un'indagine più attenta e approfondita delle caratteristiche e delle funzioni del sapere scientifico era richiesta, oltre che dall'orientamento positivistico della filosofia, anche dagli enormi sviluppi e dall'importanza straordinaria che la scienza aveva acquisito durante gli ultimi due secoli, un periodo in cui essa ha mostrato di essere un sapere estremamente fecondo e pratico.

La riflessione sulla scienza: caratteristiche e funzioni

Da tali istanze ha preso il via quella speciale disciplina che si chiama filosofia della scienza o epistemologia. Questa si identifica « con la critica metodologica della scienza, nella misura in cui tale critica tende all'esplicitazione consapevole e sistematica del metodo e delle condizioni di validità dei giudizi — particolari, o singolari, e universali — fatti propri dagli scienziati e persegue così una "ricostruzione razionale", convenzionalmente qualificata in senso empirico-pragmatico, del concetto di conoscenza scientifica ».[1]

L'epistemologia: critica metodologica della scienza

Gli interrogativi a cui l'epistemologia si propone di rispondere sono i seguenti: « Cos'è la conoscenza scientifica? In altre parole, in che cosa consiste propriamente il lavoro dello scienziato? Cosa fa egli quando fa scienza? Interpreta, descrive, spiega, prevede? Le sue sono soltanto congetture oppure asserzioni (generali e singolari) rispecchianti fedelmente tratti (generali e singolari) dei fatti? E quando lo scienziato spiega, cos'è che egli spiega dei "fatti"? La fun-

[1] A. PASQUINELLI, *Nuovi principi di epistemologia*, Feltrinelli, Milano 1946, p. 56.

Gli interrogativi fondamentali — induzione

— causalità

— oggettività

zione, l'origine, la genesi, l'essenza, il fine? Qual è lo *status logico* delle leggi nella scienza? Sono essi l'esito di procedimenti induttivi (e poi che cosa vuol dire *induzione* nella scienza?), ovvero congetture della fantasia scientifica che dovranno venir sottoposte ad una terribile lotta (prove empiriche) per l'esistenza? Inoltre, in che senso si parla di *causalità* (e di cause) nelle scienze empiriche? Quand'è, poi, che possiamo dire che una teoria è "migliore" di un'altra? E che cos'è che intendiamo allorché diciamo che le scienze empiriche sono *oggettive*? Qual è il ruolo dell'esperienza nella ricerca scientifica? Sono questi tutti interrogativi che sgorgano dalla domanda iniziale su *che cosa sia la conoscenza scientifica* ».[2]

Presa di coscienza della problematicità del sapere scientifico

Questi interrogativi hanno cominciato ad imporsi all'attenzione dei filosofi verso la fine dell'Ottocento con Boutroux, Poincaré, Duhem, Mach, ecc., allorché all'atteggiamento di ottimistica fiducia e cieca esaltazione della scienza, è subentrato un atteggiamento di pacato scetticismo e di critica penetrante nei confronti della conoscenza scientifica. Si deve appunto alla presa di coscienza della problematicità di tale conoscenza (coscienza che era ancora assente in Cartesio, Newton, Kant, Comte, Spencer, ecc.) la nascita e lo sviluppo della filosofia della scienza o epistemologia.

Trasformazioni nel tempo del concetto di scienza:

Il concetto di scienza ha subìto profonde trasformazioni lungo il corso dei secoli sia per quanto attiene all'aspetto connotativo (il significato del termine) sia a quello denotativo (il campo di applicabilità).

— divisione aristotelica: matematica, fisica, metafisica

Aristotele, per primo, definì la scienza come *cognitio rei per causas*: conoscenza di una cosa attraverso i suoi principi (cause) costitutivi, o, più brevemente, « conoscenza ragionata, argomentata, delle cose ». Aristotele divideva le scienze in tre grandi rami: matematiche (scienze dei numeri), fisiche (scienze delle cose materiali) e metafisiche (scienze delle realtà indipendenti dallo spazio e dal tempo).

— età moderna: l'aspetto denotativo ristretto ai fenomeni sperimentabili e calcolabili

Durante l'epoca moderna, a partire da Bacone, c'è stato un cambiamento per quanto concerne l'aspetto denotativo: perché l'ambito di applicazione del termine « scienza » un po' alla volta è stato ristretto allo studio di fenomeni sperimentabili fisicamente e calcolabili matematicamente; ma allo stesso tempo interveniva anche un cambiamento concernente l'aspetto connotativo, dato il nuovo significato che andava assumendo nel pensiero moderno il concetto di causa.

Per « causa » Aristotele ed in generale tutti i pensatori dell'antichità e del Medioevo intendevano l'essenza, la natura delle realtà (sia materiali che spirituali) e credevano che per spiegare un fatto, un fenomeno, bastasse conoscere l'essenza della cosa che lo produce. Così, per es., per spiegare il fenomeno dell'ebollizione dell'acqua quando viene messa sul fuoco, pensavano che fosse necessario

[2] D. ANTISERI, *La filosofia del linguaggio*, Morcelliana, Brescia 1973, p. 95.

è sufficiente conoscere la natura dell'acqua e del fuoco. Da tale concetto di scienza e di causa derivava quell'interessamento per le essenze delle cose tanto caratteristico del pensiero antico.

Nel pensiero moderno si registra un cambiamento radicale. Da Bacone (1561-1626) in poi l'oggetto della scienza non è più l'essenza delle cose che si nasconde dietro i fenomeni, bensì i rapporti costanti, le leggi che legano i fenomeni fra di loro. Anche secondo la concezione moderna la scienza studia la causa dei fenomeni ma, per causa, non si intende più l'essenza e l'elemento qualitativo delle cose, ma solo gli aspetti quantitativi e la relazione costante che lega i fenomeni fra di loro, cioè la legge. La legge indica puramente una relazione di fatto fra due termini. Anziché un rapporto causale propriamente detto la legge esprime una certa regolarità fenomenica. Per esempio, che ad una certa variazione di temperatura coincide nel metallo una certa variazione di dilatazione. Questo però non dice nulla riguardo alla natura ontologica del calore e del metallo o della causalità del mondo materiale. Il problema che si pone lo scienziato non è più quello del perché e dell'essenza delle cose, ma quello del come e del comportamento delle medesime. Nasce così il concetto moderno di legge naturale che viene a prendere il posto della natura, essenza, o forma aristotelica. La legge non è la definizione dell'essenza della cosa, bensì la formulazione del rapporto costante tra due grandezze variabili, non è dunque che la descrizione del comportamento di un fenomeno, espressa in forma matematica.

Oggi si studia il comportamento delle cose

Questo cambiamento nella concezione dell'oggetto della scienza è avvenuto, come già detto, nel sedicesimo e diciassettesimo secolo. In tempi assai più recenti si è effettuato un cambiamento non meno sensazionale riguardo alla concezione dei rapporti tra scienza e realtà. Fino alla fine del secolo scorso si è sempre concepita la scienza come una fedele riproduzione della realtà. Scienziati e filosofi hanno universalmente ritenuto che la scienza riveli all'uomo la struttura effettiva delle cose e gli manifesti esattamente la realtà. Secondo tale concezione dei rapporti tra scienza e realtà, per esempio, le « definizioni » di Euclide non indicano semplici costruzioni mentali nostre, in certo modo convenzionali e che potrebbero perciò essere diversamente formulate, ma designano essenze reali concepite di per sé esistenti. Allo stesso modo è concepita la sostanza e lo spazio. Molti antichi credono non solamente in questa fedele corrispondenza tra scienza e realtà ma arrivano persino ad identificare il razionale con il reale. Così, per esempio, poiché cerchio e sfera, per l'equidistanza di tutti i punti dal centro e quindi la simmetria ed armonia che presentano, sono figure « perfette », Aristotele e gli astronomi antichi deducono che gli astri, che sono gli esseri materiali più « perfetti », devono avere forma sferica e muoversi secondo orbite circolari. La scienza moderna invece, fondandosi sull'osservazione di fatto, ha dimostrato che la terra è schiacciata ai poli e che le orbite dei pianeti sono ellittiche. La concezione classica di esatta

Dalla scienza come riproduzione della realtà si passa alla scienza come sistemazione dei dati dell'esperienza

corrispondenza tra scienza e realtà è durata per molto tempo anche nell'età moderna e non raramente si è spinta la corrispondenza tra lo scientifico e il reale fino a tal punto da identificare lo scientifico col reale, sicché è reale solo quello che è scientifico. È famoso il caso delle proprietà primarie (figura, estensione e numero) e secondarie (colore, odore, sapore, ecc.). Secondo Galilei, Cartesio e moltissimi altri scienziati e filosofi moderni, poiché la considerazione scientifica si limita alle qualità primarie, queste sono ritenute oggettive e perciò reali, mentre le qualità secondarie sono considerate soggettive e quindi irreali. Estensione, moto e numeri, cioè i concetti che hanno preso il luogo prima occupato dalle forme e essenze aristoteliche non sono concepiti da Galilei e Newton meno realisticamente di quanto non lo siano state le forme e sono considerati l'essenza costitutiva della realtà naturale.

Oggi si ritiene che i concetti filosofici non corrispondono esattamente alla realtà

Col crollo di molti punti cardinali della scienza moderna, costruita da Newton e ritenuta per un paio di secoli infallibile come i dogmi rivelati, la concezione classica di esatta corrispondenza tra scienza e realtà cominciò a vacillare. Oggi la maggioranza degli scienziati ritiene che i concetti scientifici non corrispondano esattamente alla realtà. Essi non concepiscono la scienza come una riproduzione fedele della realtà ma come una semplice sistemazione dei dati dell'esperienza. La scienza, quindi, non è valida in quanto rivela all'uomo la struttura effettiva dei fenomeni ma in quanto permette all'uomo di orientarsi nella congerie dei fatti che gli presenta l'esperienza, di prevederne la successione futura e di poter quindi meglio attendere all'organizzazione della propria vita.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), paleontologo e teologo, ha scritto a questo proposito: « Se prendiamo nel suo insieme l'edificio di onde e di particelle costruito dalla nostra scienza, risulta chiaro che questa bella architettura contiene di "noi-stessi" almeno quanto contiene delle "cose". Giunte ad un certo grado di ampiezza e di sottigliezza, le costruzioni della fisica moderna lasciano intravedere distintamente la trama intellettuale dello spirito del ricercatore sotto la marea dei fenomeni. Di qui il dubbio che fotoni, protoni, elettroni e altri elementi della materia non abbiano né maggiore (né minore) realtà fuori della nostra mente di quanto ne abbiano i colori fuori dei nostri occhi. Di conseguenza il vecchio realismo dei laboratori si incammina verso una specie di idealismo scientifico ».[3]

Sullo stesso argomento il matematico Jules-Henri Poincaré (1854-1912) si è espresso nel modo seguente: « Le teorie matematiche (dei fenomeni fisici) non hanno lo scopo di rivelarci la vera natura delle cose; questa sarebbe una pretesa irragionevole. Il loro unico scopo è di coordinare le leggi fisiche che l'esperienza ci fa conoscere, ma che senza il concorso delle matematiche non potremmo neppure e-

[3] P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'énergie humaine*, Parigi 1962, p. 144.

nunciare. Interessa poco che l'etere esista effettivamente, questo è un problema che interessa i metafisici: l'essenziale per noi è che tutto si svolga come se di fatto esistesse ».[4]

Le parole di Poincaré sono assai autorevoli, perché è stato lui a provare che lo spazio di cui tratta la geometria euclidea non è né la riproduzione esatta della realtà, come aveva creduto la scienza classica, né una forma a priori come aveva sostenuto Kant, ma è una costruzione mentale escogitata dall'uomo per riordinare i dati dell'esperienza ed eliminare da essi il carattere complesso e contraddittorio con cui si presentano. Anche il concetto di numero ha mutato significato per lo scienziato moderno. Mentre per gli antichi il numero era un elemento essenziale della realtà materiale e per alcuni l'essenza stessa delle cose, per gli scienziati del nostro tempo i numeri sono un simbolismo, come le parole, introdotto dall'uomo per esprimere e riassumere certi caratteri dei fenomeni, come la estensione, la molteplicità, la direzione, ecc.

Dal carattere essenziale al carattere simbolico del numero

I principali argomenti che si adducono a favore della nuova concezione della scienza e del significato delle teorie scientifiche sono tre. Il *primo* e più importante è quello che si fonda sulla verità che tutte le nostre idee hanno solo una corrispondenza parziale con le cose. La realtà individuale è troppo complessa e la mente umana per comprenderla deve sempre sottoporla a riduzioni, semplificazioni, schematizzazioni che rappresentano le cose solo in modo imperfetto e inadeguato. Per questo motivo gli scolastici affermavano che tra conoscenze umane e cose non vi è relazione di univocità ma di analogia. E tutti sanno che l'analogia comporta una piccola somiglianza là dove c'è grande differenza. Un *altro* importante argomento a favore della nuova interpretazione è il fatto che il soggetto conoscente è sempre coinvolto nell'evento che sta osservando, e, per certi esperimenti, l'osservazione si risolve sempre in una modificazione del fenomeno. È questo il significato del famoso principio di indeterminazione formulato dal fisico Werner Heisenberg, che afferma l'impossibilità di determinare assieme la posizione e la velocità di un elettrone, perché la determinazione della posizione richiede che l'elettrone sia illuminato, il che ne altera inevitabilmente la velocità. Analoga conclusione si ricava dal famoso teorema di Gödel,[5] il quale dice che « di qualsiasi sistema logico è indimostrabile la non-contraddittorietà con i mezzi offerti dal sistema stesso ». Il *terzo* argomento è la constatazione che tante teorie scientifiche ritenute incrollabili in un non lontano passato, recentemente sono risultate se non proprio errate quanto meno insufficienti: inapplicabili ai nuovi fenomeni che sono venuti alla luce con l'ampliarsi dell'orizzonte della scienza.

Tre argomenti a favore della concezione moderna della scienza:
— il concetto di analogia
— il principio di indeterminazione
— il criterio di falsificabilità

[4] H. POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, Parigi 1902, p. 245.

[5] Kurt Gödel (1906-1978) matematico statunitense di origine morava, che, dopo l'avvento del nazismo, andò negli USA ad insegnare nell'università di Princeton.

Stando così le cose, si può ritenere filosoficamente valida la concezione moderna della scienza e la nuova interpretazione della relazione tra scienza e realtà, in termini di analogia (cioè di parziale corrispondenza tra teorie scientifiche e mondo reale), perché si tratta semplicemente di un'applicazione in un campo particolare (quello scientifico) dell'unica interpretazione corretta del rapporto tra conoscenza umana in generale e le cose materiali. La nuova interpretazione sottrae definitivamente le scienze sperimentali al pericolo al quale si sono trovate sistematicamente esposte in passato: il pericolo di identificare il razionale col reale, lo scientifico col fisico, il quantitativo col qualitativo.

Nozione non univoca di scienza

Oltre che alla interpretazione dei rapporti tra scienza e realtà, secondo alcuni epistemologi (Maritain, Agazzi, Tonini, ecc.) il concetto di analogia si addice perfettamente anche alla definizione della nozione di *scienza*. Questa non è una nozione univoca (che si applica cioè esattamente allo stesso modo a tutte le scienze), bensì analoga. In effetti il *rigore* e l'*oggettività*, che sono gli elementi specifici del sapere scientifico, non si applicano allo stesso modo alle varie scienze, ma variano da scienza a scienza: altro è il rigore e l'oggettività che si richiede nella fisica, nella chimica, nell'anatomia, ecc. e altro il rigore e l'oggettività che si esige in psicologia, sociologia, antropologia culturale, ecc.[6]

2. Classificazione delle scienze e natura del sapere scientifico secondo gli epistemologi contemporanei

La matematica e la geometria come rappresentazioni formali

I primi risultati significativi di questa nuova disciplina riguardano la matematica e la geometria, le quali non sono più concepite come scienze reali, come rappresentazioni di situazioni obiettive, bensì come costruzioni formali: come sistemi fondati su postulati scelti arbitrariamente e costruiti con la tecnica della deduzione logica delle conseguenze che tali postulati comportano. Così, per opera di Hilbert, Poincaré, Peano, Riemann, Frege, Russell e di altri studiosi, la matematica e la geometria prendono coscienza della loro specificità come scienze del possibile, distinte dalla fisica che è invece scienza del reale.

Probabilismo e relativismo del sapere scientifico

Per quanto concerne la fisica e le scienze sperimentali in generale si passa dalla visione statica e meccanicistica ad una visione dinamica, probabilistica e relativistica delle leggi della natura. Questo cambiamento fu motivato dalle scoperte della entropia, della radioattività, della relatività, dei quanta, ecc... In conseguenza di tali scoperte i concetti di uno spazio e di un tempo assoluti come pure quelli di simultaneità persero ogni valore. L'idea dello spazio curvo

[6] Cfr. E. Agazzi, « Analogicità del concetto di scienza », in *Epistemologia e scienze umane*, Massimo, Milano 1979, pp. 57-76.

prende il posto dell'idea euclidiana dello spazio rettilineo; l'idea di rapporti necessari di causalità è sostituita dall'idea di indeterminazione.

Nelle scienze della natura, all'inizio del Novecento, acquista rilievo una serie di questioni filosofiche relative al carattere e alla funzione della conoscenza sperimentale. Le scienze naturali non figurano più nel campo del sapere come conoscenza assoluta e onnipotente, ma come una forma singolare di conoscenza, con caratteristiche e limiti propri. Il suo campo è la quantità. In tal modo la fisica guadagna un profilo matematico, relegando in secondo piano le intenzioni ontologiche e gli elementi sensibili. Di qui la tendenza di ridurre la conoscenza sperimentale a puri dati metrici e allo schema relazionale di tali dati. Questo sforzo di quantificazione e matematicizzazione della fisica accentua i tratti che la distinguono sia dalla conoscenza ordinaria che da quella filosofica.

La filosofia della scienza oggi:

Per quanto concerne la filosofia della scienza propriamente detta, essa ha avuto uno sviluppo considerevole nel nostro secolo, dando origine a tre movimenti principali: il neo-positivismo, l'interpretazione metafisica e il razionalismo scientifico.

I sostenitori più qualificati del neopositivismo sono Schlick, Wittgenstein, Carnap, Ayer e Russell.

— il neopositivismo: scienze logico-matematiche e scienze sperimentali

I neopositivisti dividono le scienze in due grandi gruppi: a) quelle logico-matematiche e b) quelle sperimentali. Le prime sono costituite da proposizioni analitiche ossia tautologiche, mentre le seconde sono composte di proposizioni fattuali. Le proposizioni logiche e matematiche, prive di contenuto, non sono altro che regole per l'utilizzazione dei simboli e per l'ordinazione delle proposizioni. Le proposizioni sperimentali o fattuali sono quelle il cui contenuto è verificabile empiricamente.

— la concezione metafisica: la scienza come automanifestazione dello spirito

In contrasto radicale col neopositivismo si colloca la concezione metafisica della scienza. Questa afferma che la scienza implica una metafisica e soltanto in questa trova il suo ultimo fondamento. Secondo tale concezione l'opera della scienza si presenta o come la scoperta progressiva della realtà oppure come l'automanifestazione dello spirito umano attraverso la ricerca scientifica. Nel primo caso si tratta di una concezione metafisica realistica; nel secondo caso di una concezione metafisica idealistica.

Uno dei più autorevoli esponenti del realismo metafisico è il francese Emile Meyerson (1859-1933). Questi afferma che la scienza « non è *positiva* e non contiene neppure dati positivi, nel senso preciso che è stato dato a questo termine da A. Comte e dai suoi seguaci, ossia di dati sprovvisti di qualsiasi ontologia. L'ontologia fa corpo con la scienza stessa e non può esserne separata ».[7] È il realismo del senso comune, secondo Meyerson, che si prolunga nella scienza senza soluzione di continuità. La scienza, avanzando nella

[7] E. MEYERSON, *Identité et réalité*, Parigi 1926, pp. 438-439.

direzione del senso comune, crea delle essenze il cui carattere reale non solamente non viene eliminato ma si intensifica.

— il "selettivismo soggettivo" di Eddington: attività spontanea dell'intelletto

L'interpretazione metafisica idealistica della scienza ha avuto invece un valido sostenitore nell'inglese Arthur S. Eddington (1882-1944). L'idea centrale di questo pensatore è la « selezione », che egli stesso designa come « selettivismo soggettivo ». Nella sua epistemologia l'idea di selezione occupa il posto che nell'epistemologia realista detiene l'idea di astrazione. La selezione corrisponde ad una attività del nostro intelletto, sorta spontaneamente e di cui lo scienziato inglese si compiace di accentuare la soggettività. In tal modo, al concetto di scoperta egli contrappone quello di *creazione*, intesa in senso idealistico, come apprensione del proprio lavoro intellettivo nell'universo.

Fra le leggi fisiche, Eddington distingue quelle che egli chiama « leggi epistemologiche ». La loro caratteristica peculiare è di essere deducibili mediante il solo studio dei nostri metodi di osservazione. Queste leggi necessarie, universali ed esatte costituiscono l'elemento a priori della fisica e delle altre scienze sperimentali.

— il razionalismo scientifico: la scienza come opera della ragione

Secondo un altro gruppo abbastanza nutrito di autori la scienza è opera della ragione umana, una specie di macchina creata da essa, di cui si tratta di riscoprire le strutture e le leggi interne. Mentre l'interesse dell'interpretazione metafisica si rivolgeva alla infrastruttura ontologica della scienza e quello del neo-positivismo ai suoi contenuti in quanto tali, appresi nel loro grado massimo di cristallizzazione oggettiva, lo sforzo del razionalismo scientifico, per contro, è teso a chiarire il senso dell'*opus rationale* che costituisce la scienza.

Principale esponente di questa interpretazione è il francese Gaston Bachelard (1884-1962). Secondo questo studioso la filosofia della scienza dei nostri giorni non può accogliere né la soluzione realistica né quella idealistica, ma deve collocarsi in una via di mezzo tra realismo e idealismo, in cui vengono entrambi ripresi e superati: « un realismo che si è incontrato col dubbio scientifico non può più essere della stessa specie del realismo immediato [...] un razionalismo che ha corretto i giudizi *a priori*, come è avvenuto nelle nuove ramificazioni della geometria, non può più essere un razionalismo chiuso ».[8]

Esperienza e ragione: il ruolo direttivo dell'elemento teorico

Nella sua gnoseologia, Bachelard pone la coppia esperienza-ragione alla base di tutta la conoscenza umana. Non si tratta tuttavia di un condominio di potenze eguali, perché l'elemento teorico si manifesta con maggior forza. In effetti è l'elemento teorico che svolge il ruolo direttivo: « Il senso del settore epistemologico ci appare assai netto. Esso va certamente dal razionale al reale e non, nell'ordine inverso, dalla realtà al generale come professarono tutti i filosofi da Aristotele a Bacone ».[9]

[8] G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, 5ª ed., Parigi 1949, pp. 2-3.
[9] *Ivi*, p. 9.

Il procedimento scientifico si configura, pertanto, come « realizzante », in quanto realizzazione del razionale e del matematico. È così che un certo matematicismo si impadronisce del pensiero di Bachelard, fino alla dissoluzione della realtà nella matematica, e il reale non si presenta più al limite che come un caso particolare del possibile. In questo senso la posizione filosofica di Bachelard si potrebbe definire come un « razionalismo applicato », in cui primeggia la direttrice che va dalla ragione all'esperienza e che corrisponde alla supremazia della fisica-matematica. Mentre l'empirismo, secondo Bachelard, è la filosofia della conoscenza volgare, il razionalismo risponde alle istanze della conoscenza scientifica. Anche Bachelard, come Gadamer e l'ultimo Popper, ritiene che l'osservazione scientifica si realizza sempre movendo da una teoria precedente e preparatrice e non viceversa.

Il "razionalismo applicato":
— dalla ragione all'esperienza
— primato della fisica-matematica

Una posizione analoga a quella del Bachelard è quella difesa da Karl Popper. Anch'egli respinge decisamente l'empirismo in nome di una certa forma di razionalismo. « L'epistemologia empiristica tradizionale e la storiografia tradizionale della scienza — scrive K. Popper — sono ambedue profondamente influenzate dal mito baconiano secondo cui l'intera scienza parte dall'osservazione per poi lentamente e con cautela procedere verso le teorie ».[10] Ma le cose non stanno così. Il *primum* (logico e genetico) nella costruzione della scienza sono i problemi e con essi le ipotesi, le congetture e non le osservazioni. Noi osserviamo sempre da un punto di vista, sempre sotto lo stimolo di un problema. Tutte le nostre conoscenze sono risposte a precedenti problemi. Noi acquistiamo le conoscenze che si prestano a risolvere i nostri interrogativi, i nostri problemi. Pertanto le teorie scientifiche non sono cumuli di osservazioni, ma sistemi di azzardate e temerarie congetture. La scienza è anzitutto invenzione di ipotesi; l'esperienza svolge il ruolo di controllo delle teorie.

Popper: problemi-ipotesi e congetture sono il "primum" logico e genetico

Il controllo delle teorie, la convalida delle proposizioni scientifiche, secondo Popper, non si ottiene come vogliono i neopositivisti, direttamente, facendo ricorso alla verifica sperimentale, bensì indirettamente mediante il processo della *falsificabilità*. Questo criterio stabilisce che una teoria può considerarsi scientifica soltanto se soddisfa a due condizioni: a) essere falsificabile, ossia poter venir smentita e contraddetta in linea di principio; b) non essere ancora stata trovata falsa di fatto. Secondo Popper « una teoria che non può venir confutata da nessun evento concepibile non è scientifica. L'inconfutabilità di una teoria non è (come spesso si ritiene) una virtù, bensì un vizio... Il criterio dello stato scientifico di una teoria è la sua falsificabilità o confutabilità o controllabilità ».[11] Non la verificabilità è il criterio di demarcazione tra teorie empiriche e teorie non

Dal criterio di verificabilità al processo di falsificabilità

[10] K. POPPER, *Conjectures and Refusations*, 2ª ed., Londra 1965, p. 137 (ora tradotta in Italia dall'Ed. Il Mulino, Bologna 1974).
[11] K. POPPER, *Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino 1969, p. 130 s.

empiriche (per es., le metafisiche, le teologie della storia, le utopie, ecc.), ma la loro falsificabilità. In effetti, una legge scientifica non potrà mai essere completamente verificata, mentre invece può essere totalmente falsificata.

3. Conclusione

La nostra breve rassegna delle posizioni degli epistemologi contemporanei ha messo in luce come, anche in questo nuovo settore della filosofia, la ragione umana non sia riuscita a raggiungere una soluzione soddisfacente, su cui ci si possa trovare tutti d'accordo. Anche nella filosofia della scienza si sono rinnovate le classiche alternative: idealismo o realismo? razionalismo o positivismo?

Nonostante la persistente problematicità, il compito della filosofia è quello di non arrestare mai il suo cammino di ricerca, ma di continuare ad esprimere la profonda esigenza dell'uomo di trovare una spiegazione radicale ed esauriente ai suoi interrogativi.

CONCETTI DA RITENERE

— *Epistemologia*
— *Aspetto connotativo; aspetto denotativo*
— *Nozione di analogia; principio di indeterminazione; criterio di falsificabilità*
— *Neopositivismo; interpretazione metafisica; razionalismo scientifico*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. IL PROBLEMA DELLA FILOSOFIA DELLA SCIENZA

1. Nel pensiero contemporaneo, sulla scorta del positivismo di Comte, nasce la filosofia della scienza, che si interroga su: che cos'è la conoscenza scientifica? Qual è l'attività propria dello scienziato? Di che natura sono le sue affermazioni? Che cosa egli spiega? Qual è lo *status* logico delle leggi della scienza?
2. Nel tempo il problema della scienza si è trasformato sia nell'aspetto connotativo (significato del termine) sia nel campo denotativo (campo di applicabilità).
3. Nel pensiero classico la scienza aveva per oggetto l'essenza delle cose (Aristotele). Nel pensiero moderno l'oggetto divengono i rapporti costanti, le leggi che legano i fenomeni tra loro (da Bacone a Newton). Nel pensiero contemporaneo si è ormai pervenuti alla convinzione che la scienza è una costruzione mentale dell'uomo per ordinare e semplificare i dati dell'esperienza (Teilhard de Chardin, Poincaré, ecc.).
4. Ne consegue un ridimensionamento del valore del sapere scientifico a cui si attribuisce la nozione scolastica di analogia, il principio di indeterminazione di Heisenberg e il criterio di falsicabilità.

II. CLASSIFICAZIONE DELLE SCIENZE E NATURA DEL SAPERE SCIENTIFICO SECONDO GLI EPISTEMOLOGI CONTEMPORANEI

1. Nel pensiero contemporaneo si passa dalla visione statica della scienza alla visione dinamica, probabilistica e relativistica.

2. All'inizio del '900 le scienze naturali si pongono come una forma singolare di conoscenza con caratteristiche e limiti propri.

3. La filosofia della scienza nel nostro tempo si orienta in tre direzioni: neopositivismo, interpretazione metafisica, razionalismo scientifico:

a) *neopositivismo* — distingue le scienze in logico-matematiche (costituite da proposizioni analitiche o tautologiche) e in sperimentali (il cui contenuto è verificabile empiricamente);

b) *interpretazione metafisica* — si configura in due orientamenti: 1) metafisica realistica: la scienza, che ha il suo fondamento nella metafisica, è considerata come scoperta progressiva della realtà (E. Meyerson); 2) metafisica idealistica: la ricerca scientifica è automanifestazione dello spirito (A.S. Eddington);

c) *razionalismo scientifico* — preoccupato di chiarire il senso dell'« *opus rationale* » che costituisce la scienza (G. Bachelard e Popper).

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Che cosa è l'epistemologia e a quali interrogativi risponde?

2. Oggi in che cosa si differenzia l'epistemologia dalla gnoseologia?

3. L'epistemologia a quali movimenti ha dato origine?

4. Nella cultura del nostro tempo quale rapporto intercorre tra scienza e religione?

5. In che misura il secolo XX ha promosso un progetto uomo finalizzato alla scienza?

6. Quale rapporto intercorre oggi tra scienza e potere politico?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., *Epistemologia e scienze umane*, Massimo, Milano 1979.

AA.VV., *Scienza e filosofia*, Massimo, Milano 1980.

AGASSI J., *Epistemologia, metafisica e storia della scienza*, Armando, Roma 1978.

ANTISERI D., *Epistemologia e didattica*, L.A.S., Roma 1976.

BALDINI M., *Epistemologia e storia della scienza*, Città di Vita, Firenze 1974.

BRAITHWAITE R.B., *La spiegazione scientifica*, Feltrinelli, Milano 1966.

FILIASI CARCANO P., *Epistemologia delle scienze umane e rinnovamento filosofico*, Bulzoni, Roma 1977.

GEIMONAT L., *Il pensiero scientifico*, Garzanti, Milano 1954.

HEMPEL C.G., *Filosofia delle scienze naturali*, Il Mulino, Bologna 1968.

LECOURT D., *Per una critica dell'epistemologia*, De Donato, Bari 1973.

NAGEL E., *La struttura della scienza*, Feltrinelli, Milano 1968.

PANNEMBERG W., *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975.

PASQUINELLI A., *Nuovi principi di epistemologia*, Feltrinelli, Milano 1974.

POPPER K.R., *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970.

VAN STEENBERGHEN F., *Epistemologia generale*, SEI, Torino, 1966.

VERNEAUX R., *Epistemologia generale*, Paideia, Brescia 1967.

Capitolo quarto

IL PROBLEMA LINGUISTICO (o filosofia del linguaggio)

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. Quale valore ha la comunicazione nella vita della persona? Possiamo vivere senza comunicare?
2. Nella comunicazione quale posto occupano la conoscenza e l'amore?
3. Esiste un rapporto tra parola, persona e libertà?

1. Caratteri del linguaggio

Il linguaggio umano espressione della totalità della persona

Il linguaggio è una proprietà primaria, fondamentale dell'uomo, ed è inoltre una proprietà che lo caratterizza nettamente nei confronti degli altri esseri di questo mondo, viventi e non viventi. Anche gli animali sono dotati di una forma elementare di linguaggio, ma possono servirsene solo come strumento di sopravvivenza, per segnalare agli animali della stessa specie situazioni di vitale importanza, come presenza di cibo, di pericolo, ecc. L'uomo, invece, adopera il linguaggio per scopi e nei modi più svariati: come strumento di espressione di se stesso, dei propri sentimenti, desideri, idee, per comunicare con gli altri, per descrivere le cose, per domandare, per educare, per pregare, per cantare, come strumento di lotta, di propaganda, di divertimento, ecc. « L'uomo — scrive Martin Heidegger — parla sempre. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola, ma ascoltiamo o leggiamo, ci dedichiamo ad un lavoro o ci perdiamo nell'ozio. In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. Parliamo perché il parlare ci è connaturato. Il parlare non nasce da un particolare atto di volontà. Si dice che l'uomo è per natura parlante, e vale per acquisito che l'uomo, a differenza della pianta e dell'animale, è l'essere vivente capace di parole. Dicendo questo non si intende affermare soltanto che l'uomo possiede, accanto ad altre capacità, anche quella del parlare. Si intende dire che proprio il linguaggio fa dell'uomo quell'essere vivente che egli è in quanto uomo ».[1]

L'uomo-essere parlante

Il linguaggio costituisce un problema per i cultori di molte discipline: per lo storico che cerca di conoscerne l'origine e lo sviluppo, per il fisiologo che studia gli organismi interessati alla emissione dei suoni, per lo psicologo che esamina l'incidenza del lin-

[1] M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 27.

guaggio sulla sfera del conscio e dell'inconscio, per il logico che studia il linguaggio in vista di rimuovere da esso oscurità e ambiguità e promuovere una sua intrinseca chiarificazione, per il critico letterario che esamina lo stile che gli scrittori imprimono al linguaggio, per il sociologo che si interessa all'influsso del linguaggio sui movimenti sociali, sulle dottrine, gli ideali, gli usi, i costumi di una società, ecc.

Per il filosofo il linguaggio fa problema quanto all'origine, alla natura, alla funzione e al valore. Sono questi i punti della problematica linguistica che prenderemo in esame nel presente capitolo e a questo scopo sarà opportuno chiarire il significato di alcuni termini e di alcune distinzioni.

Origine, natura, funzione e valore del linguaggio

Anzitutto lo stesso termine *linguaggio*. Secondo una definizione molto comune « per linguaggio si intende ogni sistema di segni che può servire come mezzo di comunicazione ».[2] Esso comporta, quindi, una struttura essenzialmente intenzionale. In effetti il linguaggio vuole segnalare intenzioni, idee, sentimenti, cose, ecc. Si può dire a buon diritto che il linguaggio è lo strumento ideale della intenzionalità essenziale dell'uomo, che è un essere aperto e in continuo movimento, orientato verso tutta la realtà che lo circonda e sovrasta. Tale apertura dispone alla comunicazione, e la comunicazione si effettua principalmente mediante il linguaggio.

Altri termini che ricorrono spesso nel discorso linguistico sono lingua, parola, significante, significato.

La lingua come sistema linguistico di una società

Diversamente dal linguaggio, il quale indica la funzione generale della comunicazione, la *lingua* significa il sistema linguistico usato da una determinata società (lingua latina, italiana, greca, russa, danese, inglese, ecc.).

La *lingua*, poi, viene distinta a sua volta dalla *parola*. La lingua è il sistema sovraindividuale di segni grazie ai quali gli uomini possono comunicare tra di loro: il sistema secondo le regole stabilite dalla grammatica e dalla sintassi e secondo i significati generali registrati nel dizionario. La parola, invece, è la forma concreta ed individuale assunta dal sistema, secondo l'uso di una determinata persona, secondo i significati personali, soggettivi, emotivi da essa voluti.

Significante e significato: denotazione di una realtà e sua attualizzazione storica

Abbiamo infine i termini *significante* e *significato*. Il significante indica una realtà come essa è denotata e strutturata dal linguaggio, mentre il significato indica il modo sempre parziale e storico in cui la lingua parlata attualizza il significante. Per esempio « padre » è un significante che ha il proprio senso grazie alle relazioni all'interno della costellazione familiare. Il significato rappresenta l'attuazione di questo significante in un determinato discorso e in una cultura determinata.

[2] A. LALANDE, *Dizionario critico di filosofia*, ISEDI, Milano 1971, p. 478.

2. Origine del linguaggio

Linguaggio: origine naturale o origine convenzionale?

Sulla questione dell'origine del linguaggio le soluzioni possibili, in definitiva, sono due: o il linguaggio è stato ricevuto (dalla natura oppure da Dio), o è stato inventato dall'uomo (imitando la natura oppure in un modo affatto convenzionale). Entrambe le soluzioni hanno incontrato il favore di numerosi sostenitori sia nell'antichità sia ai nostri giorni. Mentre però la prima soluzione era largamente seguita nel passato, oggi trova pochi sostenitori.

Secondo Humboldt, il linguaggio non può essere stato inventato dall'uomo stesso, perché « l'uomo è uomo soltanto mediante il linguaggio, ora, per inventare il linguaggio, egli dovrebbe essere già uomo ».[3]

Oggi, però, la tesi più comune è che il linguaggio abbia avuto origine per evoluzione. Ma ci sono modi diversi di interpretare questo evento. Alcuni ritengono che l'evoluzione sia stata determinata dall'onomatopea; altri invece assegnano la parte principale al caso e alla convenzione.

La teoria evolutiva è la tesi odierna: onomatopea — caso — convenzione

La teoria che il linguaggio nasce formando suoni onomatopeici (ossia imitando suoni già esistenti in natura, per esempio, il sibilo del vento, il mormorio dell'acqua, il canto degli uccelli, ecc.) era già stata ventilata dagli stoici e più tardi da Leibniz, ma fu proposta per la prima volta in modo scientifico solo da Herder, il quale già nella sua tesi di laurea affermava: « Il primo vocabolario è costituito da suoni raccolti da ogni parte del mondo. Da ogni natura emettente un suono si ricava il suo nome: l'anima umana si vale di tali suoni quali segni per indicare le cose ».[4]

Recentemente la tesi dello Herder è stata ribadita con dovizia di argomenti dal Bruni. Secondo questo studioso, « la tesi dell'origine naturale del linguaggio, mediante l'onomatopea, è l'unica scientificamente sostenibile ».[5] « I glottologi e gli psicologi, che ritengono il linguaggio di origine naturale, hanno sempre pensato che l'onomatopea sia stata la madre più feconda delle parole. Il Renan affermò che nelle lingue semitiche, e specialmente nell'ebraico, la formazione della onomatopea è sensibilissima per un grande numero di radici, e soprattutto per quelle che hanno un carattere spiccato di antichità e di monosillabismo ».[6]

Preminenza di parole onomatopeiche nelle lingue europee

Del parere del Bruni è anche il Merlo. Questi afferma che « le prime parole create dall'uomo furono certo onomatopeiche, imitative dei suoni risonanti al nostro orecchio; onomatopeiche sono le prime parole che il bambino crea e che poi presto dimentica per le ereditarie. Il lessico delle lingue europee è pieno di parole onomatopei-

[3] W. von Humboldt, *Ueber das vergleichende Sprachstudium*, par. 2.
[4] Cit. in H. Arens, *Sprachwissenschaft*, K. Alber Verlag, Friburgo-Monaco 1955, p. 108.
[5] F. Bruni, *L'origine del Linguaggio*, Studium, Roma 1958, pp. 6-7.
[6] *Ivi*, p. 7.

che; molte ne conosce di sue proprie il lessico della lingua latina; e perché alle ereditarie non sarebbero venute ad aggiungersene altre, e molte altre, in età latina tarda, e nelle singole lingue romanze? ».[7]

Secondo moltissimi studiosi il linguaggio ha *origine convenzionale*. È l'*homo sapiens* che escogita certi suoni per espletare determinate operazioni. A questa teoria ha dato espressione autorevole il Wittgenstein nelle sue *Philosophical Investigations*. In quest'opera egli sostiene che l'assegnazione di nomi alle cose è arbitraria così come è arbitrario l'accordo sulle regole per fare un determinato gioco. Il linguaggio stesso è concepito dal Wittgenstein come un gioco (*Sprachspiel*). Come esempio del formarsi del gioco linguistico Wittgenstein cita il caso dell'accordo che si stabilisce tra un muratore e un manovale a riguardo di un certo arnese.

L' "homo sapiens" e l'origine convenzionale: la teoria di Wittgenstein

« Supponi che un arnese adoperato da un muratore per costruire porti un certo segno, un'etichetta. Quando il muratore mostra al manovale il segno (l'etichetta), il manovale gli porta l'arnese che porta quel segno. È press'a poco in questo modo che un nome significa e viene assegnato ad una cosa. Si rivelerà assai utile in filosofia ripetersi di tanto in tanto che denominare è una operazione simile all'affibbiare un'etichetta ad una cosa ».[8]

A nostro giudizio queste due tesi sull'origine del linguaggio non sono necessariamente contraddittorie, ma si possono integrare vicendevolmente.

Integrazione tra naturalismo e convenzionalismo

Dando per certo che il linguaggio è un'invenzione dell'uomo e non un dono della natura o di un essere superiore, ci pare che questa invenzione abbia avuto luogo inizialmente mediante l'imitazione dei suoni emessi dagli animali e dalle cose. Così, per designare il cane, si ripete il verso del cane; per designare il lupo, si ripete il verso del lupo; per designare il vento, si ripete il rumore del vento, e così per tante altre cose. Questa origine prima del linguaggio è confermata dalla larga quantità di suoni onomatopeici presenti in tutte le lingue. Ed è pure confermata dal modo con cui il bambino apprende a parlare, imitando i suoni che sente dalla mamma.

Su questa base onomatopeica l'uomo ha in seguito manovrato con libertà e genialità, escogitando suoni nuovi, oppure combinando in maniera diversa suoni vecchi (per es., automobile, televisione, aeroplano, ecc.). Per questo motivo gran parte del linguaggio attualmente in uso ha origine convenzionale.

3. Condizioni essenziali del linguaggio

Il linguaggio presuppone tre condizioni essenziali, tre costanti o componenti assolute:

[7] Citato in *ivi*, p. 8.
[8] L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, n. 15.

Tre condizioni essenziali del linguaggio: soggetto, oggetto, interlocutore

— soggetto che parla (e si esprime parlando);
— oggetto di cui si parla (e si rappresenta mediante la parola);
— interlocutore a cui si parla e al quale si vuole dare una comunicazione parlando.

« È chiaro che ci sono tre elementi in gioco: il parlante, l'ascoltante o gli ascoltatori, e la comunicazione che si stabilisce tra loro. Un noto psicologo ha riassunto questo triplice aspetto del linguaggio in una chiara formula: dal punto di vista del parlante, l'atto linguistico è un *sintomo*, un'indicazione di ciò ch'egli ha in mente; dal punto di vista dell'ascoltatore è un *segnale*, che lo stimola ad una determinata azione; dal punto di vista della comunicazione è un *simbolo*, un segno cioè che sta per qualsiasi cosa il parlante intenda trasmettere ».[9]

A ragione, quindi, il Macquarrie afferma che il linguaggio è un complesso di relazioni fondate su tre termini: « i tre termini sono ovviamente la persona che dice qualcosa, la materia di cui si parla e la persona o le persone alle quali si parla... È il linguaggio che fa da intermediario per la relazione triadica, anzi è esso che la costituisce ».[10]

4. Funzioni e valore del linguaggio

Divisione dicotomica: conoscenza ed esistenza

Fino a qualche anno fa si soleva presentare una divisione dicotomica delle funzioni del linguaggio. Vi si distinguevano, da una parte, una funzione descrittiva o conoscitiva o denotativa o rappresentativa o simbolica, e, dall'altra, una funzione emotiva, esistenziale o personale. Così Ogden-Richards, Carnap, Ayer, Stevenson, e altri.

Ultimamente però sono diventati sempre più numerosi gli autori che propongono una divisione tricotomica, aggiungendo alle due funzioni precedenti quella comunicativa o intersoggettiva. Sono di questo parere Schökel, Polanyi, Barbotin, Ullmann e vari altri studiosi.

Noi troviamo quest'ultima divisione più giustificata della prima, in quanto essa risulta dalle tre componenti essenziali costitutive del linguaggio, che abbiamo visto essere il soggetto che parla, ciò di cui si parla e la persona alla quale si parla. Il linguaggio esercita una funzione diversa rispetto alle sue tre componenti:

— ha una funzione rappresentativa o descrittiva o denotativa nei confronti dell'oggetto;
— ha una funzione espressiva o esistenziale o emotiva nei confronti del soggetto;

[9] S. ULLMANN, *La semantica*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 27.
[10] J. MACQUARRIE, *Ha senso parlare di Dio?*, Borla, Torino 1969, pp. 66-67.

— ha una funzione comunicativa o intersoggettiva nei confronti della persona cui si dirige il discorso.

In connessione con la questione delle funzioni del linguaggio si affaccia anche la questione del suo valore, la quale, fra tutte le questioni concernenti il linguaggio è quella oggi più assiduamente e vivacemente dibattuta. Se ne occupano tutti i filosofi (sia gli esistenzialisti che gli strutturalisti, sia i neopositivisti che gli ermeneuti, sia i tomisti che i marxisti) e anche i teologi e gli scienziati.

Il valore del linguaggio: strumentale, esistenziale

Le soluzioni di questa questione sono molte e assai disparate. C'è chi assegna al linguaggio un valore puramente strumentale. Questa è la soluzione tradizionale, tuttora largamente condivisa dai neopositivisti, dagli analisti, dai tomisti, dai marxisti, e da tanti altri. C'è invece chi gli assegna un valore fondamentale, di ordine esistenziale.

4.1 Funzione descrittiva

Neopositivismo: valore conoscitivo e funzione denotativa

Una folta corrente filosofica del nostro tempo, *la corrente neopositivistica e analitica* ha riconosciuto valore conoscitivo alla *funzione denotativa* (descrittiva, conoscitiva, oggettiva) e ha proscritto come insignificanti e prive di senso le altre funzioni. Secondo tale corrente, solo la funzione denotativa abilita l'uomo a raggiungere e a trasmettere la verità. Questa funzione è svolta in modo eccellente dal linguaggio scientifico, il quale è dotato della massima chiarezza, precisione e oggettività. Qualsiasi altro linguaggio acquista più o meno valore nella misura in cui si conforma al linguaggio scientifico. La ragione dell'eccellenza di quest'ultimo sta nella semplicità del suo criterio di significazione, che è la *verifica sperimentale*, il quale prescrive di riconoscere significato descrittivo soltanto a quelle proposizioni che sono traducibili in una catena di dati sensitivi.

Posizioni critiche al neopositivismo

La teoria dei neopositivisti e degli analisti inglesi ha suscitato fortissime reazioni da parte di filosofi di tutte le scuole, i quali hanno potuto provarne l'infondatezza appellandosi a vari argomenti, di cui i principali sono i seguenti:

a) il criterio della verifica sperimentale è un postulato metafisico privo di qualsiasi fondamento, è una proposizione metafisica sensazionale che si squalifica da sola perché è inverificabile.[11]

[11] Ecco alcune critiche radicali al principio della verifica sperimentale.

« Il principio di verifica sperimentale significa ridurre all'assurdità sia la conoscenza che il significato... Perché l'intenzione di riferire al trascendente l'esperienza immediata è l'essenza della conoscenza e del significato ». (C.I. LEWIS, « Experience and Meaning », in *Readings in Philosophical Analysis*, p. 133).

« Il principio della verifica è una dichiarazione metafisica e, perciò, il positivismo logico deve essere considerato senza significato ». (JOAD, *A critique of Logical Positivism*, p. 71).

« Il principio di verificabilità è una dichiarazione metafisica 'sensazionale' ». (J. WISDOM, *Philosophy and psychoanalysis*, Oxford 1953, p. 245).

Cfr. anche: A.C. EWING, « Meaninglessness », in *Mind* 1937; MACQUERRIE, *Ha senso parlare di Dio?*, cit.

b) la preferenza per il linguaggio scientifico è del tutto ingiustificata, perché ci sono molti altri linguaggi che per la esistenza umana sono altrettanto importanti quanto quello scientifico, per es., il linguaggio ordinario, il linguaggio etico, il linguaggio artistico, il linguaggio poetico, il linguaggio mistico.[12]

c) la preferenza per la funzione descrittiva o conoscitiva del linguaggio è la conseguenza di una tradizione intellettualistica e razionalistica che è stata estremamente dannosa perché ha creato un'immagine distorta e depauperata dell'uomo.[13]

4.2 Funzione comunicativa

Da questi argomenti risulta che non si può ascrivere valore soltanto alla funzione conoscitiva ma si deve riconoscere anche l'importanza fondamentale che hanno le altre funzioni, sia quella espressiva, che quella comunicativa.

Funzione espressiva e funzione comunicativa

Del resto è abbastanza facile rilevare che il linguaggio umano non ha soltanto e neppure principalmente valore a causa della sua funzione conoscitiva (descrittiva o denotativa). La sua funzione principale è infatti comunicativa e la comunicazione, in moltissimi casi, non intende affatto offrire descrizione di oggetti, cose, fenomeni, leggi della natura, ma affetti, sentimenti, desideri, comandi.

È soprattutto su questo punto che gli studi più recenti hanno gettato nuova luce. Qui ci limiteremo a riferire alcuni risultati acquisiti dal Barbotin nel suo saggio, profondo, ricco e illuminante, *Humanité de l'homme*. In quest'opera egli mette in evidenza il valore comunicativo esistenziale e prassistico del linguaggio. Il linguaggio è lo strumento privilegiato della comunicazione, nonché della presenza e della socialità.

L'uomo, diversamente dalle cose che sono chiuse in e su se stesse, è aperto, si vuole dare agli altri e dagli altri vuole ricevere; si vuole rendere presente... La parola trasforma la nostra presenza puramente fisica e passiva — semplice giustapposizione nello spazio — in presenza attiva che ci impegna reciprocamente.

« Io sono presente a me stesso nella misura in cui sono fuori di me, in un movimento di donazione che mi rende libero. La parola, per la precisione, è donatrice; al di là dei propositi, essa mira allo scambio dei due « Io »; nella preghiera mi dono, mi consegno a Dio, mi getto nelle sue mani ».[14]

Questo potere esistenziale della parola, questo potere di renderci presenti agli altri, e gli altri a noi stessi è stato meravigliosamente rafforzato dalle moderne scoperte della radio, del telefono, dei re-

[12] Cfr. H.G. GADAMER, « Che cos'è la verità », *Rivista di filosofia*, 1956, pp. 257-260.

[13] Cfr. *ivi*, pp. 253 ss.; P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

[14] E. BARBOTIN, *Humanité de l'homme*, cit., p. 139.

gistratori, ecc. Riuscire, oggi, a registrare le voci di persone che ci sono care, oppure di personaggi importanti modifica sensibilmente il salto, l'abisso della morte e i nostri rapporti con i defunti: poter risentire la loro voce ci dà la sensazione che la morte non abbia operato una separazione completa tra noi e loro.

La funzione fondamentale della comunicazione

La funzione fondamentale del linguaggio è quindi quella della comunicazione. Tuttavia dobbiamo dolorosamente constatare che è una comunicazione che il linguaggio non ci consente mai di realizzare pienamente. « La parola scambiata, dice bene Barbotin, mette in comunicazione due persone tra di loro, essa risveglia, mantiene e consacra l'apertura reciproca; ma allo stesso tempo conserva qualcosa di inesprimibile. E questo non è dovuto alla doppiezza, bensì alla ineffabilità della persona, delle sue intenzioni, della sua libertà: la parola lascia filtrare qualche raggio, ma ne conserva, per forza, segreto il focolare. Sempre ineguale rispetto a ciò che manifesta, la parola è di conseguenza necessariamente molteplice — se fosse perfetta sarebbe invece unica — e provoca nell'interlocutore interrogativi a non finire; essa esaudisce lo spirito, ma non lo sazia mai ».[15]

Che il linguaggio abbia aspetti ambigui è cosa evidente ed è stata ripetutamente rimarcata già dai filosofi dell'antichità, in particolare da Platone, Aristotele e Agostino. Esso è strumento di formazione (educazione), ma si presta anche molto facilmente alla deformazione e alla corruzione, come rileva Socrate contro i Sofisti. In un capitolo celebre di *Sein und Zeit* Heidegger ha mostrato come l'inautenticità degli individui è dovuta soprattutto al linguaggio: la maggior parte degli uomini non pensa da sé, non giudica con la propria testa, non decide per proprio conto: ma pensa giudica decide, ecc. secondo quanto sente dire dagli altri.[16]

4.3 Funzione e valore esistenziale

Il linguaggio è importante non soltanto per la funzione descrittiva e comunicativa, ma anche per la funzione esistenziale. Esso infatti oltre che a descrivere oggetti e a comunicare sentimenti serve anche a testimoniare agli altri e a noi stessi la nostra esistenza. Supponiamo, per es., che uno si sia smarrito in una foresta oppure su una montagna. A chi scrive capitò una volta scalando il Monte Rosa. Eravamo a quota 3.000 e, alle dieci di sera, non eravamo ancora giunti al rifugio Quintino Sella. Era buio fitto e ad un certo punto avevamo completamente smarrito la pista. Allora abbiamo cominciato a gridare con la speranza che qualcuno dal rifugio ci sentisse e ci fornisse qualche elemento per orientarci. In effetti fu così. Da sopra ci risposero alcune voci d'uomo. Esse bastarono da sole a liberarci dall'angoscia e a restituirci fiducia in noi stessi e padro-

[15] E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 141. Sui limiti del linguaggio vedi anche G. GUSDORF, *Filosofia del linguaggio*, Città Nuova, Roma, pp. 78-92.
[16] M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, pp. 140 ss.

nanza della montagna. Quelle voci improvvise invasero tutto lo spazio che stava intorno, conquistarono il mondo silenzioso delle cose e lo trasformarono conferendogli un nuovo significato. Così avvenne che un universo senza voci in cui ci trovavamo smarriti, divenne un universo in cui l'uomo parla.

Certo lo smarrimento non avviene soltanto là dove l'uomo non parla; in certi casi ciò accade anche in luoghi dove sono troppi coloro che parlano, facendo fracasso e confusione. Eppure anche in questi casi, è di nuovo una voce, una voce familiare che ci rassicura della nostra esistenza. Si pensi al caso di un bambino che si smarrisce in mezzo alla folla... Basta che ad un certo punto senta la voce del babbo o della mamma che lo chiama da lontano perché riacquisti la serenità e la pace.

Parola e determinazione dell'esistenza

Dunque la parola testimonia la mia esistenza a me stesso e agli altri. E non si tratta di una testimonianza vaga, indeterminata, generica, ma determinata, precisa e qualificata. Infatti quando sono adirato adopero un particolare tono di voce ed un certo tipo di linguaggio, che sono del tutto diversi da quelli che uso quando insegno oppure quando prego. Fare corrispondere perfettamente un certo linguaggio con i vari modi di essere dei loro personaggi è una specialità degli attori. Ma ciò che questi ultimi sono in grado di fare per molti personaggi, noi lo facciamo tutti i giorni per quel personaggio singolare che ciascuno di noi è naturalmente.

La densità esistenziale del nome

La parola acquista densità esistenziale soprattutto attraverso il nome. Avere un nome significa possedere un'esistenza. Ma a causa della pubblicità del nome, per mezzo di esso anche la mia esistenza acquista una certa pubblicità. Lo nota bene il Barbotin quando scrive: « Il nome è la parola che mi rivela, mi esprime agli altri, aprendo loro l'accesso al mio essere. Io non esisto veramente che per coloro che conoscono il mio nome; l'anonimato, l'incognito sono alibi che aggiungono ai vantaggi della presenza fisica in un determinato luogo il beneficio di una certa "assenza sociale". [...] Però, se il mio nome mi esprime agli altri, allo stesso tempo esso mi consegna a loro, mi mette in loro potere. Dichiarando il mio nome, io rinuncio a parte della mia autonomia; ormai gli altri mi dominano e mi posseggono. La prima preoccupazione del direttore di un internato non è forse quella di imparare il nome dei suoi ragazzi per controllare le iniziative e mantenere la disciplina? I servizi di polizia non svolgono un'attività vigile per conoscere i nomi e i molteplici soprannomi delle persone sospette e, in tal modo, poter controllare i loro movimenti? ».[17]

Funzione del nome

Sta di fatto che il nome fa sempre da sostegno alla propria presenza. Ovunque il nome di una persona è conosciuto, pronunciato, ricordato, ha luogo la sua presenza intenzionale presso gli altri, e soddisfa in qualche modo quel desiderio di ubiquità che è insito

[17] E. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 155.

in ogni uomo. Ma oltre che a superare i limiti dello spazio, il nome ci consente anche di scavalcare i confini del tempo: la nostra presenza continua a perdurare anche dopo la morte, fintanto che il ricordo del nostro nome permane vivo. Questo spiega il desiderio che noi tutti abbiamo perché il nostro nome sia famoso, acquisti notorietà: è il nostro modo di conquistare un'illusione di eternità.

5. Rapporto del linguaggio con il pensiero, con le cose e con gli interlocutori

Il rapporto linguaggio-pensiero

Passiamo ora a considerare la questione del valore del linguaggio dall'altro punto di vista: quello dei suoi rapporti col pensiero, con le cose e con i due interlocutori.

Al linguaggio si assegna valore diverso a seconda del modo diverso di come viene concepito questo rapporto. C'è chi si preoccupa esclusivamente del pensiero; altri invece si preoccupa soltanto degli interlocutori. Nell'analisi linguistica la preoccupazione è centrata sulle cose; nell'esistenzialismo è centrata sul soggetto pensante; nell'ermeneutica, nel personalismo e nello strutturalismo è centrata sugli interlocutori.

In tutti i tre casi si danno però due alternative (e qualche volta anche tre).

La subordinazione del linguaggio al pensiero

Per il rapporto pensiero-linguaggio, la soluzione comune è di vedere nel linguaggio uno strumento subordinato e secondario del pensiero. Oggi gli strutturalisti e gli ermeneuti tendono a sovvertire questo rapporto e a mettere il pensiero al servizio e alle dipendenze del linguaggio. La tesi di questi ultimi non può essere pienamente accolta, perché tutti abbiamo esperienza di pensieri per i quali non riusciamo a trovare le parole adatte per esprimerci. Tuttavia è una tesi che contiene della verità, in quanto tra pensiero e linguaggio intercorre un rapporto assai profondo. Con un linguaggio nitido anche il pensiero guadagna in chiarezza e precisione.[18]

Anche per quanto concerne i rapporti tra linguaggio ed essere ci sono due opposte tendenze. Generalmente al linguaggio si riconosce valore semantico, indicativo, segnalatore dell'essere. Oggi strutturalisti ed ermeneuti vogliono ascrivere al linguaggio una densità ontologica molto più profonda: l'essere trova la sua manifestazione nel linguaggio; soprattutto l'essere dell'uomo ha il suo sostegno, il suo modello nel linguaggio.

Anche a questo proposito ci pare di non poter accogliere la seconda tesi integralmente perché, se seguita fino in fondo, essa sfocia inevitabilmente in una nuova forma di idealismo; tuttavia è una tesi

[18] *Ivi*, pp. 133-144.

che contiene anche un importante nucleo di verità: essa esprime il carattere storico e creativo dell'uomo.[19]

Linguaggio e intersoggettività: due tesi opposte

Quanto al terzo tipo di rapporti, quelli fra linguaggio ed interlocutori, si danno anche qui due tesi opposte: una che afferma il valore capitale del linguaggio per l'intersoggettività, valore tanto più grande in quanto oggi si vede nell'uomo un essere essenzialmente intersoggettivo; oggi la persona umana non è intesa in chiave egocentrica, cartesiana, ma in chiave sociale. L'altra tesi assegna uno scarso valore intersoggettivo al linguaggio, in quanto muove da una concezione egocentrica, angelicata dell'uomo.

Noi riteniamo che il linguaggio abbia effettivamente importanza capitale per la funzione intersoggettiva. Tale importanza risulta da quanto è stato detto in precedenza sulla funzione comunicativa del linguaggio. Ma essa risulterà ancor più evidente in seguito, quando ci occuperemo del problema politico e sociale e vedremo che il linguaggio costituisce il mezzo necessario, principale ed ideale per realizzare la socievolezza umana.

CONCETTI DA RITENERE

— *Linguaggio; lingua; parola*
— *Significato; significante*
— *Origine naturale, convenzionale, evolutiva; onomatopea*
— *Soggetto; oggetto; interlocutore*
— *Sintomo; segnale; simbolo*
— *Funzione descrittiva, emotiva, comunicativa*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. Caratteri del linguaggio

1. Proprietà primaria e fondamentale dell'uomo che lo distingue dagli altri esseri viventi per l'uso che ne fa, in ordine a scopi e modi diversi.

2. Il linguaggio è uno degli elementi che costituisce l'uomo in quanto uomo. Esso ha una struttura intenzionale che lo fa mezzo della comunicazione degli uomini tra loro.

3. Esiste una distinzione tra linguaggio (funzione generale della comunicazione), lingua (sistema linguistico usato da una determinata società) e parola (forma concreta e individuale assunta dal sistema linguistico).

Differenza tra i termini *significante* e *significato*: il primo indica una realtà come è denotata dal linguaggio; il secondo indica il modo parziale e storico in cui la lingua parlata attualizza il significante.

II. Origine del linguaggio

Tre ipotesi: origine naturale (tesi ormai abbandonata); origine convenzionale; origine evolutiva (tesi più comune oggi). La prima ipotesi annovera tra i suoi sostenitori Humboldt, Herder, Bruni e Merlo che attribuiscono al-

[19] Cfr. I. Mancini, *Linguaggio e salvezza*, Vita e Pensiero, Milano 1964, pp. 14 ss.

l'onomatopea la maternità delle parole. La seconda è autorevolmente espressa da Wittgenstein: il linguaggio è un gioco di cui l'uomo ha stabilito le regole. Come terza ipotesi si può dire che oggi l'azione creativa e libera dell'uomo sull'onomatopea ha prodotto un linguaggio convenzionale che può essere chiamato evolutivo.

III. Condizioni trascendentali del linguaggio

1. I trascendentali o costanti del linguaggio sono:
— il soggetto che parla
— l'oggetto di cui si parla
— l'interlocutore a cui si parla

2. L'atto linguistico dal punto di vista: del soggetto è un *sintomo*, dell'oggetto è un *segnale*, dell'interlocutore è un *simbolo*.

Il linguaggio è l'intermediario di una relazione triadica.

IV. Funzione e valore del linguaggio

Si sono delineate tre connotazioni delle funzioni del linguaggio: a) la funzione descrittiva (o conoscitiva, denotativa, rappresentativa, simbolica); b) la funzione emotiva (o esistenziale, personale); c) la funzione comunicativa o intersoggettiva.

V. Rapporti del linguaggio col pensiero, con le cose e con gli interlocutori

Al linguaggio si assegna valore diverso in relazione al rapporto nel quale viene colto:
— rapporto *pensiero-linguaggio*: il linguaggio è uno strumento subordinato e secondario del pensiero;
— rapporto *pensiero-cosa*: a) in genere si attribuisce al linguaggio un valore semantico; b) oggi strutturalisti e ermeneuti considerano il linguaggio una manifestazione dell'essere;
— rapporto *linguaggio-interlocutore*: a) importanza fondamentale del linguaggio per l'essere umano inteso come essere intersoggettivo; b) scarsa importanza del linguaggio per l'essere umano inteso in senso egocentrico.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Quali delle diverse forme del linguaggio umano sembrano predominare nella nostra cultura?

2. In quale misura il linguaggio identifica l'uomo come essere di relazione?

3. Che cosa si intende per linguaggio, lingua, parola, significante, significato?

4. Quali sono le principali teorie sull'origine del linguaggio?

5. Quali sono gli elementi costitutivi, essenziali, trascendentali del linguaggio?

6. Quali sono le principali funzioni del linguaggio?

7. Quale rapporto è possibile stabilire tra linguaggio e concezione dell'uomo?

8. Che rapporto intercorre tra pensiero, linguaggio e cose?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Antiseri D., *La filosofia del linguaggio*, Morcelliana, Brescia 1973.
Benveniste E., *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971.
Berruto G., *Nozioni di linguistica generale*, Liguori, Napoli 1976.

BRUNI F., *L'origine del linguaggio*, Studium, Roma 1958.
CASTELFRANCHI C.-PARISI D., *Linguaggio, conoscenza e scopi*, Il Mulino, Bologna 1980.
CORRADI-FIUMARA-GEMMA, *Funzione simbolica e filosofia del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1980.
GUSDORF G., *La filosofia del linguaggio*, Città Nuova, Roma 1970.
GALIMBERTI U., *Linguaggio e civiltà*, Mursia, Milano 1977.
HEIDEGGER M., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.
HEILMANN C., *Corso di linguistica teorica*, Celuc Libri, Milano.
LINSKY L., *Semantica e filosofia del linguaggio*, Mondadori, Milano 1969.
LYONS J., *Introduzione alla linguistica teorica*, 3 voll., Laterza, Bari 1981.
MONDIN B., *Il linguaggio teologico*, Paoline, Roma 1978.
PIAGET J., *Lo strutturalismo*, Il Saggiatore, Milano 1968.
ROBINS R.H., *Storia della linguistica*, Il Mulino, Bologna 1971.
ULLMANN S., *La semantica*, Il Mulino, Bologna 1966.
WARTBURG WALTER VON-ULMANN S., *Problemi e metodi della linguistica*, Il Mulino, Bologna.

Capitolo quinto

IL PROBLEMA COSMOLOGICO

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. Il mondo ha un'origine e uno scopo? Quali?
2. È possibile individuare la struttura dell'universo? In quale maniera?

1. Problematicità dell'universo

La cosmologia studia la costituzione dell'universo (forma e leggi)

L'universo è una realtà problematica sotto molteplici aspetti: la sua origine, i suoi elementi costitutivi fondamentali, la sua durata, il suo fine ultimo. La branca del sapere che si occupa della costituzione dell'universo per definirne la forma e le leggi che lo governano, viene denominata *cosmologia* (dal greco *kosmos*,[1] che significa ordine, mondo e *logos* = discorso); quanto riguarda la sua origine e il suo fine ultimo viene invece studiato dall'ontologia e dalla teleologia.

Intorno all'universo e in ordine alla soluzione dei suddetti problemi si può fare un duplice discorso, scientifico e filosofico. Nel primo caso si propone una descrizione dei fenomeni, specialmente nelle loro relazioni d'insieme e nel loro divenire, interpretandoli secondo criteri logici, tendenti a stabilire tra loro un ordine, una struttura, una legge di conservazione e di evoluzione. Nel secondo si presenta un'interpretazione generale dei fenomeni dell'universo, nella loro natura essenziale, nelle loro proprietà, nel loro ultimo fondamento.

Discorso scientifico e discorso filosofico

Questa distinzione tra discorso scientifico e filosofico è una conquista piuttosto recente del pensiero umano. Essa è divenuta possibile soltanto col sorgere delle scienze sperimentali, vale a dire durante il secolo XVII. Prima si consideravano le ricerche dei metafisici e gli studi degli astronomi e dei fisici come facenti parte d'una unica grande disciplina, la filosofia.

[1] Il termine *kosmos* in greco indica in senso proprio l'armonia universale regolata da leggi precise e inviolabili. Contrapposto al termine *kaos*, che nella mentalità dei Greci era espressione non solo di disordine indifferenziato, ma anche di tutto ciò che contiene in sé la forza del negativo, il *kosmos* rappresentava per gli antichi tutto ciò che è positivamente conforme alla volontà degli dèi e che è pertanto vita e bene.

2. La cosmologia nel pensiero occidentale

Il problema cosmologico è uno dei primi che la mente umana si sia posto. Appena ha acquisito il potere di riflettere, l'uomo ha cominciato ad interrogarsi sull'origine delle cose: qual è la loro causa ultima? e in che modo tale causa ha prodotto tutto il complesso sistema dell'universo? Qual è il costitutivo fondamentale del mondo?

Una soluzione mitica ai primi interrogativi sul cosmo

A questi interrogativi gli uomini hanno cercato di dare una risposta molto tempo prima di scoprire gli strumenti logici di ricerca propri della filosofia, servendosi degli strumenti espressivi del mito.

Documenti preziosi di alcune spiegazioni cosmologiche di carattere mitico sono i poemi di Omero e Esiodo. Nelle loro opere l'universo è considerato come una grande città, di cui fanno parte oltre gli uomini anche gli dei. Come la città così l'universo sta sotto il governo di un grande monarca. Tutto ciò che accade nel mondo è opera sua e degli altri dei; tutti i fenomeni naturali sono promossi dai numi: i tuoni e i fulmini sono scagliati dall'alto da Zeus, i flutti del mare sono sollevati dal tridente di Poseidone, i venti sono sospinti da Eolo, e così di seguito. Nella sua *Teogonia* Esiodo ha fissato con precisione il quadro cosmico, entro cui in seguito si muoverà la spiegazione cosmologica dei filosofi. Secondo la spiegazione esiodea della genesi dell'universo, dapprima si generò il Caos, poi si generò Gea (ossia la Terra), nel cui ampio seno sono tutte le cose. Nella profondità della Terra si generò il Tartaro buio, e, da ultimo, Eros (l'amore) che, poi, fece generare tutte le altre cose.

Talete, vissuto a cavallo tra il VII e VI secolo avanti Cristo, è il primo pensatore che si domanda espressamente e sistematicamente: « Qual è la causa ultima, il principio supremo di tutte le cose? », e che per rispondere a tale interrogativo non fa ricorso a raffigurazioni mitiche ma si vale di concetti filosofici.

Il problema dell'uno e del molteplice in Talete

Talete si domanda se, nonostante l'esperienza, la quale ci presenta il quadro impressionante di una molteplicità infinita di fenomeni apparentemente irriducibili, sia possibile derivare la realtà da un unico principio supremo. È un problema colossale che oltrepassa i confini della cosmologia ed invade il terreno della stessa metafisica: il problema dell'uno e del molteplice, problema che tormenterà i filosofi d'ogni tempo. A questa domanda ardita ed impegnativa, Talete offre una risposta ingenua e rudimentale. Gli sembra che tra i quattro elementi che il buon senso considera primordiali e costitutivi d'ogni cosa, l'*acqua* abbia una priorità sugli altri. E conclude che l'acqua è il principio da cui traggono origine tutte le cose. Dall'acqua per *condensazione* deriva la terra, per *rarefazione* derivano l'aria e il fuoco.[2]

[2] Cfr. B. MONDIN, vol. I, pp. 39-40.

Più che come una città, alla stregua di Omero e Esiodo, Talete concepisce il mondo come una casa. In questa casa c'è movimento, c'è mutamento, c'è caldo e freddo, fuoco e umidità, c'è fuoco al centro, e su di esso una marmitta con acqua. La casa è esposta ai venti e alle correnti; ma è una casa e questo significa sicurezza e stabilità.

Per tre secoli il problema cosmologico conserva l'impostazione che gli aveva data Talete, un'impostazione ambigua, in cui il problema metafisico del principio supremo d'ogni cosa si confonde col problema cosmologico dell'origine e della strutturazione di questo mondo.

Platone e le due realtà: fisica e metafisica

La distinzione tra problema metafisico e problema cosmologico viene finalmente percepita e lucidamente formulata da Platone. Questi distingue due piani di realtà, uno di ordine fisico (che è quello di questo mondo materiale) e l'altro di ordine metafisico: è il piano delle idee. Della origine e strutturazione del mondo materiale egli presenta una famosa spiegazione nel *Timeo*. Il mondo è stato prodotto dal Demiurgo. Questi contemplando le Idee (ossia prendendo le Idee come modelli), assistito e coadiuvato da altre Potenze, plasma la materia informe, facendole assumere quelle qualità e caratteristiche che sono proprie degli esseri che popolano questo mondo. Portata a compimento la formazione del mondo, il Demiurgo vi infonde un'anima universale, la quale ha la funzione di conservare in vita il mondo, senza bisogno di un continuo intervento da parte del Demiurgo.[3]

Aristotele e la sua concezione sulla costituzione del cosmo: materia, divenire, forma

Aristotele, in *Metafisica*, compie un esame ancora più approfondito del problema cosmologico, almeno per quanto concerne l'aspetto della natura essenziale delle cose materiali e del loro divenire. Secondo Aristotele il mondo non ha né origine né fine: è eterno. Ma non è affatto immobile, statico, perché il divenire è uno dei suoi tratti più caratteristici. Ma a che cosa è dovuto questo perenne divenire? C'è anzitutto una causa estrinseca: la tensione delle cose verso il loro ultimo traguardo, Dio. Ma c'è anche una causa intrinseca: la costituzione stessa delle cose materiali, le quali sono composte di *materia* e *forma*. La materia è di natura corruttibile ed è quindi la ragione intrinseca del continuo succedersi di nuove forme sulla scena di questo mondo. La materia è inoltre il fondamento ultimo dell'estensione e quindi dello spazio. Invece il divenire è la ragione profonda del tempo. Da parte sua la forma è la ragione della distinzione delle cose in molte specie diverse. Le specie fondamentali secondo Aristotele sono quattro, e, di conseguenza, quattro sono anche i grandi regni degli esseri terrestri: minerale, vegetale, animale e umano. Particolarmente interessante ed acuta è l'analisi condotta da Aristotele intorno al divenire, di cui distingue e definisce quattro tipi principali: quantitativo (crescita e diminuzione), qualitativo

[3] PLATONE, *Timeo*, 5 ss.

(alterazione di qualità), sostanziale (generazione e corruzione) e locale (spostamento da un luogo ad un altro).[4]

Ma come s'è detto, secondo Aristotele, il divenire delle cose non ha soltanto una causa intrinseca ma anche una estrinseca: le cose divengono per un fine ed è appunto il fine che le induce a trasformarsi, ad acquisire ulteriori gradi di realizzazione. Ciò porta Aristotele a riconoscere l'esistenza di un Movente immobile, che provoca tutti i fenomeni, tutte le generazioni, tutti i movimenti di questo mondo. Aristotele deduce la necessità del Movente immobile continuando la sua analisi del divenire. Si deve dare un movente in ogni forma di divenire perché il soggetto del divenire, non può darsi da sé ciò che non ha: « Tutto ciò che è mosso, è mosso da un altro ». Dalla esistenza delle varie forme di divenire e di movimento esistenti nel mondo Aristotele deduce l'esistenza di un Movente immobile, non subordinato a nessun genere di movimenti, causa immediata del movimento totale dell'universo, e causa mediata di tutti i movimenti particolari. Il Movente immobile è, secondo Aristotele, eterno, unico, del tutto immobile cioè talmente perfetto da non essere suscettibile di qualsiasi perfezionamento; inesteso non però come sono inestesi di natura loro la materia o i punti, ma perché superiore a tutto il mondo della materia e dell'estensione.[5]

L'esistenza e la perfezione del Movente immobile

La concezione atomista di Democrito ed Epicuro

Una concezione profondamente diversa e sotto molti aspetti contraria a quella di Platone e di Aristotele hanno sviluppato alcuni loro contemporanei, detti *atomisti*, i cui massimi esponenti sono Democrito ed Epicuro. Secondo questi filosofi il mondo è composto di una moltitudine infinita di atomi o elementi fisicamente invisibili, a causa della piccolezza delle loro dimensioni. Queste particelle si muovono nel vuoto e unendosi producono la nascita dei corpi e separandosi la distruzione. Fino a questo punto Democrito ed Epicuro sono perfettamente d'accordo. Divergono invece nella maniera di concepire il moto degli atomi. Mentre secondo Democrito tale moto assume una direzione rettilinea, Epicuro ritiene che per spiegare il mutamento e la combinazione degli elementi tra di loro occorre concepire il moto come passibile di deviazioni spontanee (*clinamen*): è proprio grazie a tali deviazioni che gli atomi danno origine a combinazioni così molteplici e diverse, quali noi osserviamo in questo mondo.[6]

Agostino e Tommaso: la temporalità del mondo e la sua eternità

I pensatori cristiani per spiegare la struttura intrinseca delle cose materiali di solito si rifanno alla dottrina aristotelica; mentre invece per spiegare l'origine del mondo ricorrono alla nozione biblica di creazione: il mondo è scaturito dal nulla per volontà di Dio. Ma quando è stato creato questo mondo? Per rispondere a questo interrogativo gli autori cristiani hanno avanzato due soluzioni: una fa capo ad Agostino ed è quella più comune; l'altra è quella di Tom-

[4] Cfr. B. MONDIN, vol. I, pp. 129-133.
[5] *Ivi*, pp. 134-136.
[6] *Ivi*, pp. 52-54; 174-177.

maso d'Aquino. Secondo il Vescovo di Ippona il mondo è stato creato nel tempo, così vuole la Scrittura e così esige anche la natura contingente e mutevole delle cose materiali. Invece secondo l'Aquinate, in linea di principio (vale a dire assolutamente parlando senza tener conto di quanto la ragione umana ha acquisito dalla Rivelazione) non si può escludere l'esistenza eterna del mondo, in quanto Dio ha potuto crearlo da sempre.[7]

Il naturalismo della cultura rinascimentale

L'epoca moderna si apre con uno spiccato interessamento per il problema cosmologico. L'Umanesimo e il Rinascimento sono caratterizzati appunto da un interesse straordinario per il mondo, per la natura. Gli uomini del Quattro e Cinquecento (Cusano, Telesio, Pico della Mirandola, Ficino, Bruno, ecc.) sono incantati, abbagliati dalla bellezza, grandezza, fecondità, potenza della natura e su di essa appuntano il loro sguardo indagatore. Ma le loro spiegazioni di solito, sono pure fantasticherie, che non possono vantare maggiore solidità di quelle di alcuni pensatori greci, dai quali traggono ispirazione. Eppure, ciononostante, le loro ipotesi costituiscono il prologo essenziale allo sviluppo di una nuova cosmologia, la quale assume la veste di ricerca scientifica anziché quella di indagine filosofica.[8]

Il cammino verso la scienza: da Galilei ad Einstein

Già con Galilei non ci si interessa più delle essenze delle cose materiali e delle loro cause ultime, ma si concentra tutta l'attenzione sui fenomeni e sulle leggi che li regolano. Sono soprattutto le leggi che contano. Si tratta di una rivoluzione che ha prodotto copiosi frutti. Un po' alla volta, per merito di Galilei, Keplero, Newton, Lavoisier, Einstein e tanti altri, l'indagine scientifica è riuscita, almeno in parte a dipanare la complessa voluminosa ed intricata matassa delle leggi che regolano i fenomeni dell'universo.

Tutte le cosmologie antiche, quella egiziana, babilonese e greca, mettevano sempre al centro dell'universo la Terra, circondata e sostenuta da un oceano e sopra la volta del cielo. Nel secondo secolo dopo Cristo, il matematico ed astronomo alessandrino Tolomeo Claudio rielaborò tutti i risultati delle ricerche precedenti e sviluppò un complesso sistema geocentrico, basato su una serie di circonferenze, in cui la Terra era al centro ed il sole e la luna le giravano intorno, mentre gli altri corpi celesti avevano dei percorsi eccentrici.

Questo sistema fu accettato per oltre un millennio, sino a che Niccolò Copernico non elaborò il suo sistema eliocentrico, nel 1507, secondo cui i pianeti si muovono intorno al sole su orbite complementari. Si deve soprattutto agli studi di Galilei la diffusione del sistema copernicano.

Il "meccanicismo" di Galilei

Un altro elemento caratteristico della cosmologia moderna trae origine da Galilei: il *meccanicismo*. Applicando allo studio dell'uni-

[7] *Ivi*, pp. 221-223; 285.
[8] B. Mondin, vol. II, pp. 48-50.

verso il metodo matematico, come aveva insegnato Galilei, i filosofi e gli scienziati moderni non si interessano più delle qualità e delle forme, ma guardano esclusivamente alla quantità e ai numeri. Viene in tal modo a cadere la spiegazione vitalistica delle cose di questo mondo: le piante e gli animali non svolgono determinate attività perché sarebbero dotati di un'anima ma semplicemente perché sono forniti di elementi fisici capaci di svolgere movimenti più o meno complicati.[9]

Il meccanicismo peraltro non è mai riuscito a sradicare il vitalismo, il quale conta anche oggi molti validi sostenitori.

Teoria cinetica e teoria molecolare: movimento perpetuo e struttura atomica

È comunque al meccanicismo che si ispirano alcune importanti ipotesi scientifiche dell'ultimo secolo, come la teoria cinetica e quella molecolare. La *teoria cinetica* constata un perpetuo movimento disordinato delle particelle dei gas, tanto più rapido quanto maggiore è la temperatura. In questo disordine si possono tuttavia applicare le leggi del calcolo delle probabilità, e trovare delle relazioni tra grandezze macroscopiche direttamente misurabili. Secondo la *teoria molecolare* la struttura della materia risulta da un'aggregazione di atomi, tutti di una specie se si tratta di un corpo semplice, di tante specie diverse quanti sono i componenti semplici, se si tratta di un composto o di un miscuglio. Di ciascuna specie di atomi si conosce esattamente il peso, indicabile con H per l'idrogeno, 238 H per l'uranio, ecc.

3. La cosmologia nel secolo XX

I corpi celesti e la distanza infinita

In questo secolo, grazie allo sviluppo di nuovi strumenti di ricerca, è stato possibile penetrare sempre più a fondo nel cuore della materia e individuarne gli elementi costitutivi più minuscoli, come le molecole, gli atomi, gli elettroni, ecc. Anche del più piccolo organismo vivente, la cellula, si è riusciti a decifrare in larga misura la complessa e meravigliosa struttura. Dal lato opposto lo sguardo umano, sospingendosi sempre più lontano, è riuscito a raggiungere corpi celesti che si trovano ad una distanza pressoché infinita dalla terra.

Teoria stazionaria e teoria evolutiva: creazione continua ed esplosione originaria

In tal modo l'uomo ha acquistato una coscienza più acuta della vastità e della complessità dell'universo che lo circonda, un universo di cui gli riesce sempre più difficile cogliere le ragioni del suo inizio, il tempo della sua durata e il momento della sua fine. Per risolvere questi problemi enormi oggi si avanzano varie ipotesi: le più note sono quella stazionaria e quella evolutiva. Secondo la *teoria stazionaria*, oggi meno accettata, vi è una creazione continua di materia, che mantiene l'universo ad una densità costante, nonostante la sua espansione, che si desume dall'ipotesi del moto di allontanamento

[9] *Ivi*, pp. 107-110; 143.

delle galassie. Secondo la *teoria evolutiva*, vi fu un'esplosione originaria in un universo superdenso, il cosiddetto « big bang », circa 10 o 12 miliardi di anni or sono. Oggi comunque la parola definitiva è affidata alla ricerca che si vale di strumenti sempre più perfezionati.

Ma a parere di molti filosofi e scienziati moderni, i quali ritengono valida la distinzione kantiana tra realtà fenomenica e realtà noumenica, cioè pensata, non è possibile trovare una risposta conclusiva agli interrogativi ultimi della cosmologia (origine del mondo per creazione o per caso, durata finita oppure infinita, estensione limitata oppure senza limiti, movimento teleologico oppure necessario, ecc.), in quanto ad ogni tesi è possibile contrapporne un'altra di segno contrario.

Ma qui sono la natura e il valore della ragione umana e più specificamente della speculazione filosofica che sono chiamati in causa. E qualora si rifiuti di accogliere la prospettiva kantiana, e si ascriva alla ragione il potere non solo di cogliere i nessi tra i fenomeni ma la verità stessa delle cose, allora si può anche ritenere che il problema cosmologico non sia un problema insolubile.

La risposta della filosofia dell'essere

A nostro avviso esiste una filosofia in grado di fornire una risposta valida anche a questo difficile problema: è *la filosofia dell'essere*. Questa filosofia (lo vedremo meglio nel capitolo dedicato al problema ontologico) muove dalla « intuizione » del valore infinito della perfezione dell'essere e dalla constatazione che nel mondo tale perfezione si realizza sempre e soltanto in modi limitati. Ora, la finitudine e contingenza dell'essere di tali modi, ossia delle cose dell'universo, fanno comprendere l'esigenza della realtà di un Essere infinito, che ne segni l'origine e lo mantenga in vita, la necessità d'un Incondizionato che regga tutta la serie delle condizioni. Pertanto l'universo trae origine da Dio. Questi lo genera compiendo un atto singolare, che nessuna creatura può compiere, l'atto della creazione. *Creazione* significa la produzione di una cosa che prima non era in nessun modo, né in se stessa né nella potenza d'un soggetto (o materia). Il termine « creazione » quindi evidenzia la totale inesistenza dell'universo prima della sua produzione da parte dell'Essere sussistente; esso pone l'accento sul nulla del punto di partenza rispetto all'oggetto, l'universo. Con l'atto creatore l'Essere sussistente comunica il suo essere all'universo. Il suo è un dono del tutto straordinario, perché dal suo darsi nasce la realtà dell'universo là dove prima c'era soltanto il puro nulla. Il termine « creazione » pone quindi l'accento sull'inizio dell'universo, punto di partenza che è tutto nell'Essere sussistente, nella sua generosa dedizione, una dedizione che non ha nulla a che vedere né con l'emanazione necessaria dei neoplatonici, né con l'alienazione dell'Assoluto degli idealisti.[10] Si tratta però, ovviamente, di una comunicazione limitata. L'Essere sussistente non crea un altro essere sussistente,

L'atto creativo dell'Essere sussistente (Dio)

[10] J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, Vitte, Paris 1955, pp. 152-207.

ma un ente contingente. Per questo motivo l'universo non eguaglia la perfezione di Dio e tanto meno si identifica con la sua realtà. Esso semplicemente *partecipa* alla perfezione dell'Essere sussistente, ossia possiede in modo particolare, limitato, imperfetto, quella perfezione che nell'Essere sussistente si attua in modo totale, illimitato e perfetto.

C'è tuttavia una tensione permanente nel modo di fare ritorno alla sua prima sorgente, all'Essere sussistente; e questo spiega il profondo dinamismo che lo pervade, la costante trasformazione e la meravigliosa evoluzione che lo animano: l'universo è in cammino verso Dio. Questi è pertanto allo stesso tempo sia il punto Alfa che il punto Omega dell'universo.[11]

Insoluto il problema cosmologico della durata

Abbiamo così chiarito, facendo appello ai principi della filosofia dell'essere, i due principali problemi della cosmologia: origine e fine dell'universo. Resta ancora insoluto il problema della durata. Qual è la distanza temporale che deve percorrere l'universo prima di raggiungere il punto Omega?

Per trovare una risposta a questo interrogativo non possiamo fare appello a nessuna filosofia, neppure alla filosofia dell'essere. Si tratta certamente di una distanza finita, come affermano oggi unanimemente gli scienziati; ma è una distanza che la ragione non riuscirà mai a misurare.

CONCETTI DA RITENERE

— *Teogonia*
— *Condensazione-rarefazione*
— *Materia; forma; divenire*
— *Motore immobile*
— *Geocentrismo; eliocentrismo; meccanicismo*
— *Teoria cinetica, molecolare, stazionaria, evolutiva; creazione*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. PROBLEMATICITÀ DELL'UNIVERSO

1. L'universo è una realtà problematica in ordine alla sua origine, ai suoi elementi costitutivi, alla sua durata, al suo fine ultimo.
2. La risposta al problema può essere scientifica o filosofica. Nel primo caso si propone una descrizione dei fenomeni. Nel secondo una interpretazione generale dei fenomeni dell'universo.
3. La distinzione tra i due ordini di soluzione risale al sec. XVII.

II. LA COSMOLOGIA NEL PENSIERO OCCIDENTALE

1. Il problema cosmologico è uno dei primi che la mente umana si è posto:

[11] B. MONDIN, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino* (*Per una lettura attuale della filosofia tomista*), Massimo, Milano 1985.

qual è la causa ultima delle cose? in che modo ha prodotto il sistema dell'universo? qual è il costitutivo fondamentale del mondo?

2. Le cosmogonie e le teogonie del mondo antico (da Esiodo ad Omero) sono state i primi tentativi di soluzione.

3. Il problema sta alla base della filosofia ionica (Talete, Anassimene, Anassimandro) che prospetta ambiguamente il problema cosmologico con il problema metafisico.

4. La distinzione tra i due problemi viene posta da Platone con la sua distinzione tra il mondo fisico e il mondo metafisico (natura e mondo delle Idee).

5. Aristotele approfondisce il problema cosmologico: il mondo è eterno e il divenire è uno dei suoi caratteri, poiché le cose tendono verso il proprio perfezionamento. Un Motore immobile provoca tutti i fenomeni, tutte le generazioni, tutti i movimenti del mondo.

6. Gli atomisti (Democrito e Epicuro) pongono all'origine del mondo atomi invisibili per le loro dimensioni che unendosi e separandosi provocano la nascita o la distruzione. Democrito afferma che il movimento degli atomi è rettilineo; Epicuro afferma che avviene per deviazione spontanea.

7. I pensatori cristiani per spiegare la struttura intrinseca delle cose si rifanno ad Aristotele, mentre spiegano l'origine del mondo come atto creativo della volontà di Dio.

8. L'Umanesimo e il Rinascimento privilegiano il problema cosmologico (Cusano, Telesio, Pico della Mirandola, Ficino, Bruno). Le visioni sono spesso fantasiose e animistiche.

9. Progressivamente, nel corso dell'età moderna e contemporanea, la cosmologia passa dalla dimensione metafisica a quella scientifica attraverso i traguardi segnati da Galilei, Newton, Lavoisier e Einstein. Il meccanicismo sostituisce il vitalismo rinascimentale, lasciando successivamente il posto alla teoria cinetica e alla teoria molecolare.

III. La cosmologia nel secolo XX

1. I nuovi strumenti di ricerca hanno consentito di penetrare i segreti della materia e di individuarne gli elementi costitutivi fondamentali: molecole, atomi, elettroni.

2. La teoria stazionaria afferma la creazione continua di materia; la teoria evolutiva afferma l'origine di un universo superdenso da un'esplosione originaria.

3. La filosofia dell'essere offre una valida soluzione al problema dell'origine dell'universo stabilendo una relazione tra gli esseri finiti e contingenti e l'Essere infinito e incondizionato. L'universo trae, pertanto, origine da Dio per atto creativo, in virtù del quale l'Essere sussistente comunica il suo essere all'universo con un atto di generosa dedizione.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Quali rapporti intercorrono tra metafisica e cosmologia?

2. Che cosa caratterizza la distinzione tra discorso mitico, scientifico e filosofico circa il mondo?

3. Quali correlazioni è possibile stabilire tra scienza e cosmologia?

4. In che misura il problema cosmologico si incontra con il problema religioso?

5. Quali sono i principali aspetti del problema cosmologico?

6. Quali sono le interpretazioni cosmologiche più significative del pensiero occidentale?

7. Quali interpretazioni sono state date al problema dello spazio e del tempo?

8. Che cosa sono il meccanicismo e il vitalismo?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARCIDIACONO G., *Relatività e cosmologia*, Veschi, Roma.

AUBERT J.M., *Cosmologia*, Paideia, Brescia 1968.

BERTOTTI B., *Lo cosmologia*, Le Monnier, Firenze 1980.

CRICK F., *Uomini e molecole*, Zanichelli, Bologna 1970.

HOENEN P., *Cosmologia*, Università Gregoriana, Roma 1956.

JOLIVET R., *Trattato di filosofia*, vol. II: *Cosmologia*, Paideia, Brescia 1957.

MARCOZZI V., *Caso e finalità*, Massimo, Milano 1978.

MERLEAU PONTY J., *Cosmologia del secolo XX*, Il Saggiatore, Milano 1974.

MONOD J., *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1970.

ORAISON M., *Il caso e la vita*, SEI, Torino 1971.

SELVAGGI F., *Filosofia del mondo fisico*, PUG, Roma 1977.

TEILARD DE CHARDIN P., *Il fenomeno umano*, Il Saggiatore, Milano 1968.

TONINI V., *La scienza della vita*, Jouvence, Roma 1983.

TORALDO DI FRANCIA G., *L'indagine del mondo fisico*, Torino 1976.

VAN HAGENS B., *Filosofia della natura*, Urbaniana University Press, Roma 1983.

Capitolo sesto

IL PROBLEMA ANTROPOLOGICO

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. *Quali interrogativi l'uomo si pone in relazione a se stesso?*
2. *Perché l'uomo ha bisogno di capirsi?*
3. *Di che cosa si ha più bisogno per stare bene con se stessi?*

1. Natura del problema

Nei secoli la filosofia ha sempre studiato l'uomo

La filosofia ha sempre fatto dell'uomo argomento del suo studio e delle sue ricerche. Però, lungo l'arco della sua storia plurimillenaria, ci sono momenti in cui l'attenzione del filosofo s'è rivolta all'uomo in maniera distinta e privilegiata. Così, nell'antichità, dopo che lo sforzo dei primi filosofi greci, teso a scoprire la causa ultima delle cose era riuscito vano, con Socrate e i Sofisti la ricerca filosofica si concentra tutta sull'uomo, al fine di comprenderne la vera natura, determinarne le capacità e intenderne i doveri e la missione. « Conosci te stesso »: ecco l'obiettivo preciso della filosofia di Socrate e dei suoi contemporanei.

Altrettanto è accaduto molti secoli più tardi, alla fine del Medioevo, dopo i vani tentativi degli Scolastici di fissare in bell'ordine gli elementi molteplici che compongono l'universo. Ancora una volta l'indagine filosofica torna a riflettere anzitutto e soprattutto sull'uomo, per conoscerlo più profondamente.

In seguito, tutta la filosofia moderna ha assunto un indirizzo spiccatamente antropocentrico. Oggi, anche chi crede nella possibilità della metafisica ossia nella possibilità di un sapere filosofico intorno all'essere assoluto, ritiene di doverla sviluppare partendo dall'uomo. Attualmente persino i teologi ritengono opportuno se non proprio necessario dare alla loro disciplina un'impostazione antropocentrica.

L'interrogativo fondamentale: l'uomo chi è?

Ma questa tendenza dei metafisici e dei teologi di portare l'uomo al centro delle loro considerazioni rende più acuto che mai il problema di sapere chi sia l'uomo. Infatti senza una soluzione adeguata di questo problema ogni tentativo di elaborare dottrine metafisiche, etiche, politiche, religiose, sociali è inevitabilmente destinato al fallimento.

Chi è, dunque, l'uomo?

Sant'Agostino, che è uno degli autori che hanno studiato più attentamente la realtà umana, a questo interrogativo risponde dicendo: « Grande mistero è l'uomo ».[1] L'uomo, infatti, a causa della complessità del suo essere, fisico e psichico ad un tempo, confinato in una piccola zona dello spazio col suo corpo, ma in grado di scavalcare tutti i confini dell'universo con la sua mente, è effettivamente una realtà di cui è impossibile ottenere una comprensione e fornire una spiegazione sicura ed esaustiva.

La complessità della realtà "uomo" definito "mistero" da sant'Agostino

L'uomo è una realtà estremamente complessa. Ciò è vero anzitutto nell'ordine dell'azione. Egli esplica attività d'ogni genere: conosce, studia, scrive, parla, lavora, gioca, prega, canta, ama, soffre, gode, mangia, ecc. Ed ognuna di queste attività solleva interrogativi e problemi di non facile soluzione. Ma la complessità diventa ancora più accentuata quando si passa dal piano dell'azione a quello dell'essere. Allora ci si domanda: chi è questo individuo singolare che chiamiamo Io e che qualifichiamo come persona? Che cos'è che consente al suo corpo di esplicare le suddette attività molte delle quali trascendono così palesemente i confini della materialità? È mai possibile decifrare l'essere profondo dell'uomo?

Il *problema-uomo* investe pertanto tutti i campi della filosofia, dalla logica alla gnoseologia, alla cosmologia, alla metafisica, all'etica, alla politica, alla cultura, all'arte, alla psicologia, alla religione.

Il problema antropologico si riferisce all'essenza propria dell'uomo

Una antropologia generale dovrebbe affrontarlo nella sua totalità e trovare una risposta per ogni specifico interrogativo. Ma, di solito, quando si parla di *problema antropologico* non si intende riferirsi al problema di questa o di quella attività umana (per esempio al problema della conoscenza oppure della libertà, del lavoro, ecc.) ma al problema della natura umana in quanto tale: qual è l'essenza propria dell'uomo? quali sono i suoi elementi costitutivi fondamentali? in che rapporto si trovano tra di loro? quale l'origine prima e il fine ultimo dell'uomo?

È appunto di questa serie di interrogativi che noi terremo conto tracciando il quadro storico del problema antropologico.

2. Panorama storico

Tre prospettive di ricerca sull'uomo:

Agli interrogativi: chi è quell'essere vivente che chiamiamo uomo? quali sono gli elementi costitutivi della sua natura? in che rapporto si trovano tra di loro? sono state date le risposte più disparate, le quali tuttavia sono riducibili ad alcuni tipi fondamentali, qualora si tenga conto della prospettiva in cui si sono collocati i filosofi oppure del metodo che hanno impiegato nell'elaborarle.

Le *prospettive* principali sono tre, cosmocentrica, teocentrica e antropocentrica.

[1] S. AGOSTINO, *Confessioni*, IV, 14.

La prospettiva cosmocentrica assume come punto d'osservazione il mondo. È la prospettiva della filosofia greca. Platone, Aristotele, gli Epicurei, gli Stoici, i Neoplatonici quando studiano l'uomo lo situano all'interno del mondo e lo considerano alla luce della visione che hanno di quest'ultimo.

— cosmocentrica: l'uomo e la visione del mondo

La prospettiva teocentrica assume come punto d'osservazione Dio. È la prospettiva della filosofia cristiana dei Padri e degli Scolastici. Questi si accostano all'uomo in un contesto teologico ossia tenendo conto di quanto Dio stesso ha fatto conoscere all'umanità riguardo alla realtà divina, umana e cosmica.

— teocentrica: l'uomo e la rivelazione di Dio

La prospettiva antropocentrica prende come punto di riferimento l'uomo stesso, focalizzando questo o quell'altro suo aspetto caratteristico. È la prospettiva propria della filosofia moderna. A partire dall'Umanesimo tutte le antropologie, quella di Cartesio come quella di Hume, quella di Kant come quella di Hegel, quella di Comte come quella di Freud, quella di Nietzsche come quella di Heidegger, ecc., pur tra grandi e profonde divergenze, concordano nell'assumere la stessa prospettiva antropocentrica.

— antropocentrica: l'uomo a partire da se stesso

Se, però, per classificare le antropologie, anziché la prospettiva si prende come fondamento il *metodo*, allora si ottengono quattro tipi principali:

Quattro metodi di ricerca antropologica: metafisico, naturalistico, storicistico, esistenzialista

— antropologie metafisiche, le quali si valgono del metodo metafisico. Sono quelle di Platone, Aristotele, Plotino, Agostino, Tommaso, Cartesio, Spinoza, Leibniz, ecc.

— antropologie naturalistiche, le quali applicano anche allo studio dell'uomo il metodo positivo-scientifico. Sono le antropologie di Darwin, Comte, Spencer, Freud, ecc.

— antropologie storicistiche, le quali adoperano il metodo storico. Di queste le più rappresentative sono quelle elaborate da Vico, Marx, Croce, Gadamer, ecc.

— antropologie esistenziali, le quali si servono del metodo fenomenologico. A questo gruppo appartiene la maggior parte delle antropologie più recenti. Tra queste ricordiamo le analisi di Scheler, Heidegger, Sartre, Ricoeur, Merleau-Ponty, Marcel, Gehlen, ecc.

Qui, a motivo dei limiti che ci siamo imposti nel presente scritto, non ci è consentito di tracciare un panorama completo delle antropologie che abbiamo ricordato. Illustreremo soltanto alcune posizioni più rappresentative e storicamente più influenti. Sono posizioni che si trovano già delineate nella filosofia greca.

Nella cultura greca la posizione dell'essere umano nell'universo assume indubbiamente maggior rilievo che nelle altre culture ad essa contemporanee sia del Medio che dell'Estremo Oriente (cultura babilonese, egiziana, ebraica, indiana, ecc.). E tuttavia anche nella cultura greca la posizione dell'uomo rimane sempre una posizione incerta, contrastata, subordinata: egli non è padrone dell'universo e neppure della sua storia. Tutti gli sforzi ch'egli compie per affermare se stesso, la propria autonomia, la propria libertà, e per far valere i

Soprattutto nella cultura greca emerge lo studio dell'uomo

diritti della propria intelligenza sono destinati al fallimento, perché egli rimane inesorabilmente incatenato alle forze del Fato, della Natura e della Storia. La libertà è una vana aspirazione, come pure vana aspirazione è quella di sfuggire alla morsa della morte per raggiungere l'eternità. Intelligente, coraggioso, forte e astuto l'uomo greco si sente circondato da potenze soprannaturali che sono più forti, intelligenti ed astute di lui. Prometeo incatenato è la figura più emblematica della visione antropologica ellenica.

Visione predominante: il fato incombe sull'uomo

Da tale visione si staccano peraltro le concezioni dell'uomo elaborate dai filosofi Platone, Aristotele e Plotino.

Altre visioni:

Platone afferma la libertà assoluta dell'uomo, riconoscendogli una natura spirituale che non può in nessun modo essere incatenata dalle forze del mondo, del tempo e del fato. L'uomo per Platone è essenzialmente anima, spirito. Perciò la sua sopravvivenza, la sua immortalità è fuori questione e non presenta nessun problema. L'unico problema per l'uomo è quello di riscattare la sua anima dalla prigione del corpo.[2]

— Platone: natura spirituale con libertà assoluta

Aristotele è meno ottimista di Platone riguardo al carattere trascendente dell'uomo e all'eternità del suo destino. A suo giudizio l'uomo non è puro spirito, non è essenzialmente ed esclusivamente anima. Come tutti gli altri esseri di questo mondo anche l'uomo è composto di materia (il corpo) e forma (l'anima). Ora, dato che l'anima svolge il ruolo di forma, proprio per questo motivo, nonostante la sua evidente superiorità rispetto al corpo e alla sua capacità di dedicarsi ad attività sublimi come quella della contemplazione, non pare tuttavia in grado di sfuggire alla corruzione e di sottrarsi al flagello della morte.[3]

— Aristotele: il limite della corporeità

Plotino riprende e sviluppa ulteriormente la concezione platonica. Afferma anch'egli la dicotomia tra anima e corpo ed assegna all'anima un'attività che appartiene soltanto ad essa, la contemplazione. L'anima che conosce la verità può sottrarsi alla prigione del corpo e del mondo, può ritrovare se stessa e ricongiungersi con l'Assoluto, l'Uno. Il ritorno dell'anima alla sua fonte originaria è reso possibile da una tensione che le è connaturale. È una tensione che all'inizio si afferma come impulso oscuro e pressoché inconsapevole, ma è già sufficiente a determinare un senso di disgusto per tutto ciò che è molteplice e diveniente. Le tappe del ritorno dell'anima all'Uno sono tre: ascesi, contemplazione, estasi.[4]

— Plotino: il ritorno dell'anima all'Uno

Oggi, queste tre visioni antropologiche elaborate da Platone, Aristotele, Plotino potranno sembrare inadeguate. Esse hanno comunque il merito singolare d'avere quanto meno individuato i problemi fondamentali di qualsiasi indagine antropologica:

I quattro problemi fondamentali

— determinazione di ciò che caratterizza essenzialmente l'uomo, ossia il problema della natura umana;

[2] Cfr. B. Mondin, vol. I, pp. 88-91.
[3] *Ivi*, pp. 137-139.
[4] *Ivi*, pp. 185-186.

— funzione e consistenza dell'elemento psichico, ossia problema della sostanzialità dell'anima;
— rapporti tra elemento psichico ed elemento somatico, ossia problema dei rapporti tra anima e corpo;
— destino ultimo dell'essere umano: ossia problema dell'immortalità dell'anima.

Su questi quattro problemi fondamentali si è incentrata l'attenzione di tutti i filosofi posteriori, del Medioevo e dell'epoca moderna, allorché hanno affrontato il problema antropologico.

L'essenza razionale della natura umana

Sul problema della natura umana, fino al secolo scorso c'è stato un accordo costante tra i filosofi nel situarla nell'elemento razionale, come avevano già indicato Platone, Aristotele e Plotino: l'uomo è essenzialmente animale ragionevole (*animal rationale*). Agostino, Tommaso, Scoto, Occam, Cartesio, Spinoza, Locke, Leibniz, Kant, Hegel, convengono tutti su questo punto.

La pluralità delle dimensioni

Ma da un secolo a questa parte si è cominciato a rilevare che nell'uomo esistono altre dimensioni e manifestazioni altrettanto tipiche e fondamentali quanto quella del conoscere, come il parlare, il lavorare, il giocare, l'amare, il pregare, ecc. Sono così sorte nuove antropologie che definiscono l'uomo in base a queste altre sue attività. Tra le definizioni che hanno suscitato maggior interesse ricordiamo quelle di Marx (essere economico), Freud (essere sessuale), Heidegger (essere ex-sistente), Marcel (essere problematico), Fink (essere ludico), Gadamer (essere storico), Ricoeur (essere fallibile), Buber (essere dialogante), Bloch (essere utopistico), Luckmann (essere religioso), Eliade (essere mitologizzante), Tillich (essere alienato), Sartre (essere libero). Per ultima riportiamo quella di Scheler che definisce l'uomo « l'essere capace di *dire di no* all'impulso istintivo ». Anche altri filosofi, come Plessner, Gehlen, Litt hanno confermato il concetto che il tratto essenziale dell'uomo sia la rottura con l'istinto, valendosi dei risultati delle ricerche biologiche.

Validità delle antropologie pluriprospettiche

Naturalmente in questa sede non possiamo esporre le ragioni con cui i vari autori giustificano le loro definizioni della realtà umana. Possiamo tuttavia affermare che in generale si tratta di ragioni valide. Essi fanno vedere che sotto l'aspetto della tecnica, del linguaggio, del gioco, della cultura, della religione, dell'amore, ecc., l'uomo sovrasta infinitamente tutti gli esseri che lo circondano e che, pertanto, ci si può servire di ciascuno di tali aspetti a modo di principio ermeneutico della natura umana. Occorre tuttavia riconoscere che la comprensione di tale natura riesce più chiara e profonda se non la si accosta alla prospettiva di una sola attività, ma di molte. Le antropologie pluriprospettiche sono quindi preferibili alle antropologie che esplorano l'uomo da un solo punto di vista. Queste ultime riescono difficilmente ad aggirare lo scoglio del riduttivismo.

Il problema dell'esistenza dell'anima e del suo carattere sostanziale è indubbiamente il più difficile dei problemi antropologici. Platone fu il primo ad affrontarlo in modo esplicito e rigoroso. Nel

Fedone egli prende in esame l'obiezione di coloro che negano all'anima il carattere sostanziale, dicendo che essa non è altro che un epifenomeno del corpo: l'anima non sarebbe altro che uno splendido accordo degli elementi che costituiscono il corpo. Platone respinge l'obiezione rilevando che l'anima, lungi dall'essere in accordo col corpo, si trova praticamente in costante dissidio con esso; infatti le esigenze dell'anima sono in perenne contrasto con quelle del corpo. Per esempio « nel corpo c'è arsura e sete, e l'anima lo tira al contrario a non bere; c'è fame, e l'anima lo tira a non mangiare, e così in mille altri casi in cui vediamo che l'anima si oppone alle passioni del corpo ».[5] Quindi per Platone non c'è nessun dubbio che l'anima è una sostanza, una sostanza di natura spirituale, incorruttibile e immortale. Essa stessa costituisce la vera autentica essenziale natura dell'uomo. L'uomo è l'anima. Il corpo è la prigione in cui l'anima espia le sue colpe.

Platone: spiritualità e immortalità dell'anima

Dopo Platone il problema della sostanzialità dell'anima continua a suscitare dispute assai vivaci, ricevendo soluzioni molto diverse e contrastanti. Alcuni autori (Agostino, Cartesio, Leibniz) seguendo l'esempio di Platone affermano che l'anima è una vera sostanza e che la sua sostanzialità si identifica con quella dell'uomo. Le ragioni che adducono a sostegno di questa tesi sono in parte di ordine morale (come l'aspirazione dell'uomo ad una vita di perfetta felicità, che non può trovare attuazione in questo mondo) e in parte d'ordine gnoseologico (per esempio, il possesso di verità assolute che non sembrano tratte dall'esperienza).[6]

Agostino, Cartesio, Leibniz: la sostanzialità dell'anima

Secondo un altro gruppo di filosofi (Lucrezio, Pomponazzi, Hobbes, Marx, Comte, i neopositivisti, gli strutturalisti e molti altri pensatori contemporanei) l'anima non è affatto una sostanza ma semplicemente una trasformazione inconscia ed immaginaria (un epifenomeno) della corporeità. Le ragioni che adducono a sostegno della loro posizione sono note. A loro giudizio la fonte unica d'ogni cosa è la materia. Da essa si sviluppa tutto quello che noi osserviamo nell'universo, compreso l'uomo. Anche ciò che c'è di più alto e di più sublime in lui, come la scienza, l'arte e la morale, è tutto frutto della potenza inesauribile della materia. Quindi anche l'insieme di quegli aspetti superiori dell'uomo per spiegare i quali di solito si postula l'esistenza dell'anima non sono il frutto di « uno spirito che abita nella macchina », ma il risultato più o meno casuale di un alto grado di evoluzione della materia.[7]

Lucrezio, Hobbes, Marx, Comte e altri: l'anima epifenomeno della corporeità

Secondo san Tommaso, il quale su questo punto ritiene di interpretare il pensiero autentico di Aristotele, e secondo la nutrita schiera di discepoli che l'Aquinate ha avuto durante la Seconda Scolastica (Silvestri, Caietano, Suarez) e durante la rinascita neotomistica (Mer-

[5] PLATONE, *Fedone*, c. 43.
[6] Cfr. B. MONDIN, vol. I, pp. 226-227; vol. II, pp. 189-191.
[7] Cfr. J. MONOD, *Il caso e la necessità: saggio di filosofia naturale e della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1970.

cier, Gilson, Maritain, Masnovo, De Finance, ecc.) il possesso da parte dell'uomo di un'anima spirituale è una verità indiscutibile, ma essi non condividono la tesi di Platone secondo cui l'anima si identifica con l'uomo, perché l'anima da sola non è in grado di svolgere tutte le attività che sono tipiche dell'uomo, come sentire, parlare, lavorare, giocare, ecc. E tuttavia essendo l'anima dotata di alcune attività proprie come il riflettere, il ragionare, il giudicare, il volere liberamente, anch'essi affermano che l'anima è dotata di un suo proprio atto di essere e che pertanto è una sostanza completa: è una sostanza completa in ordine all'esistenza ma non in ordine alla specificazione. Essa ottiene la propria specificazione nella scala degli esseri soltanto unendosi al corpo.[8]

Da Aristotele e Tommaso al neotomismo: sostanzialità dell'anima e specificazione in unione al corpo

C'è infine un altro gruppo di filosofi che ha per capostipiti Hume e Kant, il quale, per ragioni d'ordine gnoseologico, nega che si possa risolvere il problema della sostanzialità dell'anima. Questo è un problema che riguarda « la cosa in sé », mentre la nostra mente è competente soltanto su quanto concerne la sfera dei fenomeni.[9] Oggi, con la crisi profonda che sta attraversando la metafisica e con quello scetticismo che sta aggredendo anche la scienza, la posizione agnostica di Kant e di Hume incontra un numero sempre più grande di sostenitori.

L'agnosticismo di Hume e Kant. La crisi scettica attuale

Strettamente connessi col problema della sostanzialità dell'anima sono gli altri tre problemi principali dell'antropologia: origine dell'anima, rapporti dell'anima col corpo, e destino ultimo dell'essere umano.

Per il problema dell'origine dell'anima i filosofi hanno proposto le seguenti soluzioni:

Il problema dell'origine: traducianesimo, emanazione, creazione, evoluzione

— *traducianesimo*, ossia derivazione dell'anima dei figli da quella dei genitori (analogamente a quanto succede per il corpo). Questa posizione è stata assunta da Tertulliano e Agostino per rendere intelligibile la trasmissione del peccato originale;

— *emanazione* dall'essere supremo: dal Logos secondo gli Stoici, dall'Uno secondo i Neoplatonici, dalla Sostanza secondo Spinoza, dallo Spirito assoluto secondo gli Idealisti;

— *creazione simultanea* di tutte le anime prima oppure nel momento stesso dell'origine del mondo. Questa tesi è stata proposta da Platone, Filone Alessandrino e Origene;

— *creazione individuale e diretta* di ogni singola anima da parte di Dio nel momento stesso della formazione del corpo. È la tesi più diffusa tra i pensatori cristiani d'ogni tempo, condivisa anche da quasi tutti i massimi esponenti della filosofia moderna (Cartesio, Vico, Campanella, Locke, Berkeley, Leibniz, ecc.);

[8] Cfr. B. MONDIN, vol. I, pp. 289-290.
[9] Cfr. B. MONDIN, vol. II, pp. 345-347.

— *evoluzione* dalla materia: è la tesi patrocinata da tutte le correnti moderne di ispirazione materialistica.

Creazione ed evoluzione

Di queste soluzioni le prime tre oggi non trovano più sostenitori e il campo delle scelte è pertanto ridotto a due: creazione individuale da parte di Dio e evoluzione dalla materia. Qual è quella giusta? Le anime discendono direttamente da Dio o sono invece derivate dalla materia?

A nostro avviso la seconda soluzione ha un solo argomento dalla sua parte: la promozione della conoscenza scientifica a metro esclusivo di qualsiasi verità e, conseguentemente, il rifiuto di prendere in considerazione fenomeni che non sono suscettibili di verifiche sperimentali, come il fenomeno della riflessione, della libera scelta, dell'autotrascendenza, ecc. Ma per chi non vuole prestar fede al dogma dello scientismo, la derivazione dell'anima dalla materia non trova nessuna giustificazione e diviene, per contro, plausibile la tesi della sua origine per creazione. Anzi, una volta che per spiegare fenomeni come la riflessione, il giudizio, il ragionamento, l'autotrascendenza, la libera scelta, ecc., si ammetta nell'uomo l'esistenza di un elemento spirituale, l'anima, non è più possibile derivare il suo essere dal basso, dal mondo fisico, dalla materia, perché tra l'anima quale si rivela nella sua essenza e nelle sue proprietà e il mondo fisico si spalanca un abisso che nessun processo evolutivo di ordine materiale ha la possibilità di colmare. Pertanto su questa questione ci pare che abbiano perfettamente ragione quei filosofi i quali ritengono che l'anima abbia origine dall'alto, abbia cioè un'origine spirituale e non materiale. Il loro argomento, ridotto all'osso, è il seguente: l'origine dell'anima dev'essere conforme al suo essere. Ora, essendo il suo essere di natura spirituale, è necessario concludere che anche la sua origine abbia carattere spirituale, vale a dire essa non può essere causata che da Dio; si deve pertanto trattare di creazione, perché così si chiama l'azione con cui Dio causa l'esistenza delle creature.

Origine spirituale dell'anima: è creata da Dio

Il rapporto anima-corpo:

Quanto al problema dei rapporti tra anima e corpo, anch'esso ha ricevuto soluzioni molto disparate, che tuttavia in generale sono perfettamente coerenti con le posizioni che gli autori hanno assunto sul problema della natura dell'anima e della sua sostanzialità. Le più significative sono le seguenti:

a) unione accidentale

— *unione accidentale*. È una delle tesi che ha trovato il più ampio coro di consensi; patrocinata anzitutto da Pitagora e Platone è stata in seguito ripresa e sviluppata dai loro innumerevoli discepoli di cui i più illustri sono Agostino, Bonaventura, Cartesio, Malebranche e Leibniz. Tutti questi autori considerano l'unione tra anima e corpo un'unione accidentale, ossia un'unione tra due sostanze già completamente strutturate, ciascuna dotata d'un proprio atto di essere, due sostanze assolutamente eterogenee e pertanto aliene da qualsiasi saldatura profonda e duratura. Com'è noto, Platone paragona l'unione dell'anima col corpo a quella del nocchiere

alla nave o del cavaliere al cavallo. Malebranche parla di una unione puramente occasionale; Leibniz di un'armonia prestabilita. Cartesio, infine, fissa una localizzazione ben precisa alla saldatura tra l'anima e il corpo: essa avviene nella ghiandola pineale;[10]

— *unione sostanziale*. È la tesi che Aristotele ha contrapposto a Platone e Tommaso ad Agostino. Secondo lo Stagirita e l'Aquinate l'unione tra l'anima e il corpo è una unione profonda, sostanziale, duratura, perché non è l'incontro fra due sostanze già dotate di un loro essere autonomo prima di incontrarsi, bensì di due elementi sostanziali di cui almeno uno, il corpo, non dispone di un suo proprio atto di essere. La loro unione è simile a quella della materia con la forma sostanziale: due elementi che si compenetrano da capo a fondo, così da formare una sola, unica sostanza;[11]

b) unione sostanziale

— *identificazione dell'anima col corpo*. È la tesi dei materialisti, positivisti, neopositivisti, strutturalisti e di altri autori i quali negando all'anima qualsiasi carattere sostanziale, risolvono il suo essere in quello della corporeità;

c) identificazione

— *posizione agnostica*. È la posizione di Hume, Kant e dei loro rispettivi discepoli, i quali, ritenendo che nulla si possa dire dell'anima come « cosa in sé », concludono logicamente che non è neppure possibile pronunciarsi sulla natura dei suoi rapporti col corpo.[12]

d) agnosticismo

Anche il problema del destino ultimo dell'essere umano segue la strada già segnata precedentemente dalle soluzioni che i vari autori elaborano per il problema della natura dell'anima e della sua sostanzialità. Le soluzioni basilari sono tre:

— *estinzione* dell'essere dell'uomo con la morte: la morte non segna soltanto la fine del corpo ma di tutto l'essere dell'uomo, anima compresa. Questa tesi che fino agli inizi del secolo scorso aveva incontrato il favore di pochissimi pensatori, a partire da Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche, diviene la tesi maggiormente seguita. Oggi è sostenuta dalla maggior parte degli esistenzialisti, dai neopositivisti, dai materialisti, dai marxisti, dagli strutturalisti e da molti altri ancora;

Il destino ultimo: estinzione o sopravvivenza?

— *sopravvivenza* dell'anima dopo la morte del corpo. Questa tesi avanzata in sede filosofica per la prima volta da Pitagora, Socrate e Platone è stata in seguito ripresa e sviluppata con ogni sorta di argomentazioni da quasi tutti i filosofi del Medioevo e dell'epoca moderna. Tra gli argomenti più suggestivi a favore dell'immortalità dell'anima ricordiamo i seguenti:

a) argomento di Platone. È basato sulla conoscenza che l'anima ha delle idee del Bello, del Bene, del Vero, del Giusto, del Santo, ecc. Ora, questa conoscenza si raggiunge non mediante i sensi, ma piuttosto con l'allontanamento da essi. Vi è quindi una vita propria dello

Immortalità dell'anima secondo: — Platone: l'affinità dell'anima con il mondo delle idee

[10] B. MONDIN, vol. I, pp. 88 ss.; vol. II, pp. 140-142; 189-191.
[11] *Ivi*, pp. 137-139; 286-290.
[12] B. MONDIN, vol. II, pp. 238-239; 345-347.

spirito, che si svolge tutta sola, indipendentemente dal corpo. « Quando compie da sola la ricerca, l'anima si slancia verso ciò che è puro, eterno, immortale e sempre uguale a se stesso; e, sentendo la propria affinità con esso, vi dimora per tutto il tempo che le è concesso, e trova pace nel suo errare, e posta in contatto con tali realtà, permane essa stessa costante e immutabile ».[13] L'affinità, la parentela con l'Idea, che è eterna, è il perno dell'argomento platonico. In quanto spirito la nostra anima è fatta per l'Idea e di essa si nutre e per essa vive della vita dello spirito. Ora l'Idea è eterna, immutabile. Di conseguenza anche la nostra anima, che è affine ad essa e vive di essa, è eterna ed immutabile;

— Agostino: la conoscenza delle verità eterne

b) argomento di sant'Agostino. È basato anch'esso sulla conoscenza delle verità eterne. « L'anima, dice Agostino, nella conoscenza intellettiva attinge la verità. Ora, in quanto sede della verità, l'anima è immortale allo stesso modo della verità. Infatti se ciò che si trova in un soggetto è eternamente duraturo, è necessario che lo stesso soggetto sia eternamente duraturo. Ma poiché ogni scienza risiede sempre in un soggetto, è necessario che l'anima duri per sempre. Ma dato che la scienza è verità e la verità dura per sempre, anche l'anima dura per sempre, né si potrà mai dire che essa muore »;[14]

— Tommaso: il desiderio naturale della sopravvivenza

c) argomento di san Tommaso. È basato sul desiderio naturale che l'uomo ha di sopravvivere alla morte e di non morire mai. Ecco come ragiona san Tommaso: « È impossibile che una tendenza naturale sia vana. Ora l'uomo brama per natura di durare in perpetuo. E questo appare chiaro dal fatto che l'essere è ciò che da tutti è desiderato; l'uomo poi mediante l'intelletto percepisce l'essere non soltanto in un dato momento (come si trova realizzato *hic et nunc*), a modo degli animali bruti, ma assolutamente. Dunque l'uomo consegue la perpetuità nella sua parte spirituale, vale a dire l'anima, per la quale percepisce l'essere assolutamente e secondo ogni tempo »;[15]

— Cartesio: non si può provare la corruttibilità dell'anima

d) argomento di Cartesio. È basato sull'impossibilità di provare che l'anima umana sia logorata dal tempo e destinata a perire: « Non abbiamo nessun argomento e nessun esempio che ci persuada che la morte, o l'annientamento di una sostanza quale lo spirito, debba seguire da una causa così leggera come un cambiamento di figura, il quale non è altro che un modo, e di più un modo del corpo e non dello spirito... Non abbiamo nessun argomento né esempio che ci possa convincere che vi sono delle sostanze spirituali soggette ad essere annientate »;[16]

— *posizione agnostica.* È la posizione di coloro che ritengono che il problema della sopravvivenza dell'uomo dopo la morte del corpo sia insolubile. Tracce di questa posizione si incontrano già

[13] PLATONE, *Fedone*, c. 27.
[14] S. AGOSTINO, *Soliloquia*, II, c. 13.
[15] S. TOMMASO, *Summa contra gentiles*, II, c. 79.
[16] CARTESIO, *Meditazioni*, Laterza, Bari 1954, p. 156.

in alcuni filosofi del Medioevo (Abelardo, Scoto, Occam) e del Rinascimento (Valla, Zabarella, Caietano); ma diviene una posizione molto seguita dal momento in cui essa ottiene il suffragio di due dei massimi esponenti della filosofia moderna: Hume e Kant, i quali come sappiamo, in conseguenza dei loro postulati epistemologici, ritengono che la sfera della realtà oggettiva (sia essa materiale oppure spirituale) sia inaccessibile alla nostra mente. La posizione agnostica è molto diffusa anche ai nostri giorni. Ci sono, oggi, tanti studiosi i quali non negano l'immortalità dell'anima ma ritengono che non sia possibile risolvere questo problema mediante prove attinte dalla metafisica. C'è poi un gruppo di teologi capeggiato da Barth e Cullmann, il quale considera la teoria dell'immortalità dell'anima incompatibile con la Rivelazione biblica e, pertanto, ritiene che il cristianesimo primitivo si sia reso colpevole di un errore imperdonabile allorché ha tradotto la dottrina biblica della risurrezione dei morti nella teoria greca dell'immortalità dell'anima.[17]

Insolubilità del problema: l'agnosticismo da Abelardo a Kant

Barth e Culmann: incompatibilità tra immortalità e risurrezione

Tale è, a grandi linee, il quadro del problema antropologico così come si è venuto delineando attraverso i secoli. Con la sua lunga serie di tentativi di soluzione, tentativi quasi sempre insoddisfacenti, esso comprova l'esattezza della affermazione di Agostino: « Grande mistero è l'uomo ». In effetti, messi di fronte a noi stessi, per cercare di cogliere la vera natura del nostro essere ed il nostro ultimo destino, dobbiamo riconoscere che non riusciamo a realizzare questa impresa: capaci di risolvere complicati problemi relativi alla fisica, alla matematica, all'astronomia, all'economia, alla politica, ecc., non siamo però in grado di spiegare con sufficiente chiarezza la problematicità del nostro essere, della nostra vita e del nostro destino.

3. Il significato dell'autotrascendenza

Una delle costanti del comportamento umano è di superare, trascendere sistematicamente quello degli animali: l'uomo sorpassa gli animali nel pensiero, nella libertà, nel lavoro, nella parola, nel divertimento, nella tecnica ed in tante altre cose.

Ma ciò che è ancor più singolare è la presenza in tutte le espressioni dell'agire umano di un altro tipo di superamento, di trascendenza, la quale non è più volta verso l'esterno, verso gli altri esseri viventi, bensì verso l'interno, verso l'uomo stesso: questi in tutto ciò che fa, dice, pensa, vuole, desidera, mostra di tentare costantemente di superare se stesso. L'uomo è essenzialmente segnato dall'*autotrascendenza.*

Trascendenza e autotrascendenza: la tensione oltre il limite

I filosofi del nostro tempo ancor più che i filosofi dei secoli pre-

[17] O. CULLMANN, « Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti », in *Protestantesimo,* 1956, pp. 48-74.

cedenti vedono nell'autotrascendenza il tratto più caratteristico dell'essere umano e ritengono quindi che si possa giungere alla comprensione di quest'ultimo soltanto chiarendo il senso dell'autotrascendenza. Ma su questo punto le loro opinioni sono discordi. Volendo schematizzare si possono ridurre a tre. Secondo alcuni l'autotrascendenza ha come obiettivo il perfezionamento del soggetto che si autotrascende (soluzione *egocentrica*). Secondo altri il suo obiettivo è il perfezionamento della comunità, dell'umanità (soluzione *filantropica*). Secondo altri ancora il suo obiettivo primario è Dio: chi si autotrascende si distacca da se stesso per raggiungere Dio (soluzione *teocentrica*).

Soluzione egocentrica: il perseguimento della propria perfezione

a) *Soluzione egocentrica* - In tutte le epoche della storia troviamo filosofi insigni che interpretano l'autotrascendenza come superamento di ciò che l'uomo è attualmente al fine di raggiungere uno stato superiore di esistenza, di perfezione, di felicità. Tra i sostenitori più rappresentativi di questa soluzione figurano Platone, Aristotele, gli Stoici, Cartesio, Hegel, Nietzsche, Sartre.

Sul senso ultimo dell'esistenza umana tutti gli autori citati manifestano un sostanziale accordo. Secondo il loro modo di vedere, l'uomo nella vita presente si trova in una situazione precaria, piena di deficienze e di miserie. C'è però nell'uomo una tensione (più o meno forte a seconda dei casi) di superare tale situazione e di liberarsi dalla schiavitù dell'ignoranza, dell'errore, della paura, delle passioni. Ma questo sforzo di autotrascendenza non vuole essere un'alienazione da se stessi e un'immersione in qualche altro essere diverso da sé. *L'intento dell'autotrascendenza è di ritrovare se stessi mediante l'acquisto di un essere più vero, più proprio e più autentico, effettuando una attuazione più piena e più completa delle proprie possibilità.*

A nostro parere questa interpretazione dell'autotrascendenza è valida nei limiti di ciò che afferma. Essa riconosce giustamente che l'uomo supera costantemente se stesso non per disfarsi della propria realtà ma per realizzarla più pienamente. L'uomo vuole acquisire nuovi livelli di conoscenza, nuovi gradi di cultura e di benessere, ma senza buttare a mare quanto già conosce, può e possiede. L'autotrascendenza non è una restituzione della macchina vecchia per l'acquisto di quella nuova, ma è piuttosto una revisione e un nuovo collaudo della macchina vecchia. *L'autotrascendenza non è un'immolazione di se stessi a vantaggio di qualche altro. Ma essa è anzitutto e soprattutto ricerca d'un essere personale più perfetto.*

Ritrovare se stessi in pienezza

Però in questa interpretazione dell'autotrascendenza rimane insoluto il problema di come si possa portare a compimento questo processo di più completa autorealizzazione, in quanto da tutti gli autori sopracitati questa impresa è affidata alla iniziativa e alle forze dell'uomo. Ora, l'esperienza insegna che nella maggior parte dei casi i nostri sforzi vengono sistematicamente frustrati: non acquisiamo mai né il sapere, né l'avere, né il potere, né l'essere che vor-

remmo. Ma allora l'autotrascendenza non diviene uno sforzo insensato e vano? A questo interrogativo cruciale l'interpretazione egocentrica non offre nessuna risposta.[18] Per avere una risposta dobbiamo rivolgerci alle altre due interpretazioni.

Soluzione sociocentrica: la realizzazione di una nuova umanità

b) *Soluzione sociocentrica* - A partire da Marx e Comte numerosi autori hanno visto nell'autotrascendenza un movimento di superamento dei confini dell'individualismo e dell'egoismo e un tentativo di dare origine ad una nuova umanità affrancata dalle miserie individuali e dalle diseguaglianze sociali e quindi in grado di conseguire la perfetta felicità. Recentemente questa concezione dell'autotrascendenza ha trovato dei validi interpreti soprattutto nei marxisti revisionisti, Bloch, Marcuse e Garaudy.

A nostro avviso questa interpretazione contiene un punto assai positivo: *il riconoscimento che il movimento di autotrascendimento ha anche una dimensione sociale*: è l'uomo come essere socievole che si autotrascende e non come una monade senza porte e senza finestre. Del resto questo trascendimento a livello sociale oggi è ampiamente testimoniato dalle contestazioni che le giovani generazioni (ma non soltanto loro) sollevano contro le strutture attuali della società (di qualsiasi società sia capitalista che socialista).

Componente sociale ed elemento personale

Ma il riconoscimento che l'autotrascendenza abbia una componente sociale non significa affatto che essa non comporti anche un elemento personale. Quanto è stato affermato dalla concezione egocentrica non può essere ignorato completamente come fanno tutti i marxisti, sia quelli ortodossi che i revisionisti.

E pertanto la soluzione che Marx e discepoli offrono al problema dell'autotrascendenza non può essere accolta. Pure ammesso (anche se ciò è decisamente assai improbabile) che nel suo progressivo autotrascendersi l'umanità raggiunga uno stadio finale di perfetta realizzazione di se stessa e delle proprie esigenze, questo non offre nessuna risposta al problema della propria, personale autotrascendenza. In effetti nessuna comunità storica organizzata, nessuna economia, nessuna politica, nessuna cultura umana riescono ad esaurire l'esigenza di totalizzazione delle persone che trova espressione nell'autotrascendenza. Per questo motivo assegnare al movimento di autotrascendenza traguardi affascinanti e spettacolari che potranno essere raggiunti dall'umanità soltanto in un lontano futuro, come fanno Marx, Comte, Bloch, Garaudy e altri, significa lasciare completamente disattese e deluse speranze reali degli uomini d'oggi, che oltre che collettivamente e socialmente sperano anche e soprattutto individualmente e personalmente, ciascuno per il proprio essere, e non tanto per la realizzazione di una nebulosa « società senza classi », di cui siamo ben poco sicuri di poter mai far parte.[19]

Ha ragione quindi Helmut Gollwitzer quando scrive: « Tutti i

[18] Cfr. J. De Finance, *Essai sur l'agir humain*, Gregoriana, Roma 1962, p. 170 s.
[19] *Ivi*, pp. 185 ss.

Contingenza dei fenomeni ed esigenza del significato dell'uomo

fenomeni di questo mondo sono destinati a decadere col tempo; non possono quindi conferire un senso permanente alle cose. Non rimane allora che l'uomo a dare un significato all'uomo. Ma il prossimo che è altrettanto transitorio e imperfetto, non è capace di fornire questa spiegazione — per quanto ci si possa, nel caso pratico individuale, attaccare al prossimo nella speranza di trovare in lui il significato dell'esistenza —. Sembra allora più qualificata a far ciò l'umanità nel suo complesso, la cui durata supera di gran lunga quella dell'individuo. Essa però è un'astrazione di grado elevato e bisognerebbe chiudere gli occhi per ignorare il fatto che anch'essa è un fenomeno passeggero nel cosmo. Per trovare un significato, si deve presupporre un'istanza permanente. Mancando questa, s'impone all'uomo e all'umanità un peso che non possono portare, un compito che non possono svolgere ».[20]

Soluzione teocentrica: Dio è l'Alfa e l'Omega dell'autotrascendenza

c) *Soluzione teocentrica* - Molti studiosi all'autotrascendenza danno un senso teocentrico: *l'uomo esce incessantemente da se stesso e oltrepassa i confini della propria realtà, perché vi è sospinto da una forza superiore, Dio.* Questi grazie alla sua grandezza, bontà, perfezione e onnipresenza polarizza su di sé tutte le creature, in particolare l'uomo. Dio è il punto *Alfa* e *Omega* dell'autotrascendenza.

I più validi esponenti di questa interpretazione dell'autotrascendenza sono Blondel, Rahner, Marcel, Metz, Boros e De Finance.

Ma contro questo modo d'intendere l'autotrascendenza si solleva una grossa difficoltà, che è la seguente: l'autotrascendenza teocentrica dà per scontata la realtà di Dio. Ora questa è una concessione che la filosofia moderna non è affatto disposta a fare. Oggi c'è tutta una schiera di filosofi i quali affermano che Dio è assolutamente inconoscibile e indimostrabile, oppure dicono che l'idea di Dio è soltanto una ipostatizzazione dei bisogni e degli ideali dell'uomo, cioè Dio è una creatura della mente umana.

L'autotrascendenza come prova dell'esistenza di Dio

A questa grave difficoltà Blondel, Rahner, De Finance e gli altri sostenitori del senso teocentrico dell'autotrascendenza replicano che la loro interpretazione del movimento di autotrascendimento non presuppone nessuna dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma al contrario essa fa vedere che è questo stesso movimento a fornire un chiaro documento a favore della realtà divina. Infatti l'autotrascendenza, essendo un movimento, esige un senso, un traguardo, una meta. Ma s'è già visto in precedenza che né l'io né l'umanità possono fornire il senso richiesto. Perciò non resta altra possibilità che *riconoscere che il senso ultimo dell'autotrascendenza è Dio.*

Perciò a nostro avviso commettono grave errore quei filosofi (e sono molti) che contrappongono la trascendenza orizzontale a quella verticale, come se si trattasse di due tensioni antitetiche, quando

[20] H. GOLLWITZER, *La critica marxista della religione e la fede cristiana*, Morcelliana, Brescia 1970, p. 118.

invece ci sono fondati motivi per credere che la trascendenza orizzontale acquista senso e realtà soltanto mediante la trascendenza verticale. Lo stesso Merleau-Ponty ha giudicato stolto il tentativo di opporre trascendenza orizzontale e trascendenza verticale, attribuendo alla prima quello che si toglie alla seconda e concependo la Storia infinita e progressiva come « una Potenza esteriore », di cui l'uomo non sarebbe che strumento senza sostanza interna. « Non è mai stata tipica di nessuna filosofia, — assicura Merleau-Ponty, — la scelta tra le trascendenze, per esempio quella di Dio e quella dell'avvenire umano; che anzi è sforzo costante di ogni filosofia mediare tali trascendenze ».[21]

Integrazione della trascendenza orizzontale e verticale

Questo incontro tra le due trascendenze è stato ultimamente lucidamente esplorato da Antoine Vergote. Egli descrive in modo egregio la trascendenza orizzontale (egocentrica) nei termini seguenti: « L'uomo è corporalmente legato al mondo che lo porta. Ma ne è il centro movente. Tutte le direzioni di senso, in avanti e all'indietro, in lontananza e in vicinanza, a destra e a sinistra sono relative alla totalità del suo io corporeo. Centro contingente e assoluto, riferisce tutto a sé e, nel guardare, toccare o semplicemente nel camminare, si muove nello spazio ambiente. La dimensione orizzontale gli offre il campo che si estende davanti a lui. Egli vi sfoggia la sua potenza, lo ordina e gli dà senso. *L'orizzontalità è il terreno delle sue possibilità e delle sue realizzazioni.* Egli vi mostra la propria vita nell'immediato. Vi si muove instancabile, padrone di quanto lo circonda, dando forma ai suoi desideri e alle sue idee ». Ma nell'uomo la trascendenza orizzontale si apre spontaneamente e chiaramente verso la trascendenza verticale. Questa è felicemente illustrata dal Vergote nel brano seguente: « Il desiderio dell'uomo, il suo pensiero e il suo linguaggio si slanciano senza tregua al di là del mondo degli oggetti o si volgono verso la loro origine, verso la sorgente originaria da cui scaturiscono. La scissura verticale scava la sua presenza negli uomini e nelle cose, perfino quando vuole recuperarsi tramite un ritorno orizzontale. Ed è precisamente la presenza interiore di una liberatrice deiscenza verticale che crea nelle cose un'apertura, salvaguardandole da ogni reificazione. *È essa che garantisce così al mondo ambiente la sua separazione e la sua autonomia*, nei limiti definitivi di un orizzonte del mondo in perpetua estensione ».[22]

Il cielo delimita la terra ma non la nega

A conclusione della sua penetrante analisi del senso della trascendenza verticale il Vergote scrive: « Il cielo non sovrasta l'uomo come un'oscura trascendenza minacciosa. E non è neppure il miraggio di un paradiso che aliena dai problemi della terra. Delimita invece la terra come dimora e regno dell'umano. Esso è anche l'indizio di un

[21] M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, 1960, pp. 88-89.
[22] A. VERGOTE, *La teologia e la sua archeologia*, Esperienze, Fossano 1974, pp. 79-80.

superamento che non spezza mai il legame terrestre della condizione umana ».[23]

L'uomo non esce dai confini del proprio essere per sprofondare nel nulla, ma esce da se stesso per buttarsi in Dio, il quale è l'unico essere capace di portare l'uomo alla perfetta e perenne realizzazione di se stesso. « Ciò che è necessario riconoscere, è che lo slancio verso l'Ideale non è possibile e non ha significato che a causa della presenza affascinante e in certo qual modo aspirante dell'Ideale sussistente o, per dargli il nome sotto il quale l'invoca la coscienza religiosa, di Dio. È lui e lui solo — l'Altro assoluto e ciononondimeno la sorgente della mia ipseità — che pur consegnandomi a me stesso mi strappa al mio io; è la sua presenza che introduce in me un principio di tensione interiore e di oltrepassamento ».[24]

L'Altro assoluto sorgente dell'ipseità e superamento del limite

Così, lungi dal fondare l'Ideale, l'autotrascendenza dell'uomo trova il suo ultimo fondamento.

CONCETTI DA RITENERE

— *Cosmocentrismo; teocentrismo; antropocentrismo*
— *Antropologia metafisica, naturalistica, storicistica, esistenziale*
— *Traducianesimo; emanazione; creazione simultanea; creazione individuale e diretta; evoluzione; unione accidentale; unione sostanziale; identificazione anima/corpo*
— *Posizione agnostica*
— *Estinzione, sopravvivenza*
— *Autotrascendenza; soluzione egocentrica, filantropica, teocentrica*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. Natura del problema

1. Interesse costante della filosofia per l'uomo fino a farne l'obiettivo privilegiato con i Sofisti e Socrate.
2. La filosofia moderna assume un indirizzo spiccatamente antropocentrico. Oggi persino i teologi ritengono opportuno dare alla loro disciplina una impostazione antropocentrica.
3. Diviene pertanto sempre più urgente rispondere all'interrogativo chi sia l'uomo e confrontarsi con la complessità della sua natura e del suo mistero. Il problema antropologico investe il problema della natura umana in quanto tale: qual è l'essenza propria dell'uomo? quali i suoi elementi costitutivi? quale la sua origine e il suo fine?

II. Panorama storico dello studio dell'uomo

1. Storicamente si sono delineate tre prospettive di studio: cosmocentrica, teocentrica, antropocentrica:

a) la prospettiva *cosmocentrica* (Platone, Aristotele, Epicurei, Stoici, Neoplatonici) situa l'uomo nell'ordine della natura e lo studiano in relazione ad esso;

[23] *Ivi*, p. 107.
[24] J. De Finance, *Op. cit.*, p. 191.

b) la prospettiva teocentrica (filosofia cristiana dei Padri della Chiesa e degli Scolastici) considera l'uomo come « immagine di Dio » e lo studia in prospettiva teologica;

c) la prospettiva antropocentrica è propria della filosofia moderna e contemporanea (Umanesimo, Cartesio, Hume, Kant, Hegel, Comte, Freud, Nietzsche, Heidegger, ecc.) e assume come punto di riferimento l'uomo stesso accentrandone questo o quell'aspetto.

2. Le antropologie possono distinguersi anche in ordine al metodo: 1) antropologie metafisiche (Platone, Aristotele, Plotino, Agostino, Tommaso, Cartesio, Spinoza, Leibniz, ecc.); 2) le antropologie naturalistiche (Darwin, Comte, Spencer, Freud, ecc.); 3) le antropologie storicistiche (Vico, Marx, Croce, Gadamer, ecc.); 4) le antropologie esistenziali (Scheler, Heidegger, Sartre, Ricoeur, Merleau-Ponty, Marcel, Gehlen, ecc.).

3. Nel panorama antropologico domina il problema della libertà: a) nel mondo classico essa è una vana aspirazione vinta dalle forze del Fato; b) nel mondo post-cristiano emerge come il dono di Dio all'uomo responsabile così della sua storia e del suo destino; c) nell'epoca moderna la libertà legittima il graduale distacco dell'uomo da Dio; d) nell'epoca contemporanea l'antropologia oscilla tra arbitrarietà e condizionamento.

4. Il problema della natura umana è così determinabile:
— problema della sostanzialità dell'anima
— problema dei rapporti tra anima e corpo
— problema dell'immortalità dell'anima.

Il pensiero contemporaneo ha progressivamente accentuato altri aspetti da cui derivano definizioni dell'uomo in base alla sua attività fondamentale: economico (Marx); sessuale (Freud); esistenziale (Heidegger); storico (Gadamer); fallibile (Ricoeur); dialogico (Buber); utopico (Bloch); religioso (Luckmann); mitologizzante (Eliade); alienato (Tillich); libero (Sartre); problematico (Marcel); ludico (Fink).

III. Il significato dell'autotrascendenza

1. Il comportamento umano supera quello degli animali. L'agire umano, inoltre, non esprime solo una trascendenza rivolta all'esterno, ma anche rivolta verso l'uomo stesso. L'uomo è autotrascendente.

2. L'autotrascendenza dell'uomo è interpretata in tre direzioni:

a) egocentrica (Platone, Aristotele, Stoici, Cartesio, Hegel, Nietzsche, Sartre): l'uomo tende a ritrovare se stesso mediante l'acquisto di un essere più vero, più autentico, attuando pienamente le proprie possibilità;

b) sociocentrica (Marx, Comte, Bloch, Marcuse, Garaudy): l'autotrascendimento è uscita dall'egoismo e ha una dimensione sociale;

c) teocentrica (Blondel, Rahner, Marcel, Metz, Boros, De Finance): l'uomo esce incessantemente da se stesso e oltrepassa i confini della propria realtà sospinto da una forza superiore, Dio.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Perché l'uomo è un problema a se stesso? Sotto quali aspetti si presenta come un problema filosofico?

2. Quali sono le principali prospettive in cui si sono collocati i filosofi per risolvere il problema antropologico?

3. Quali sono i metodi usati dai filosofi nello studio dell'uomo?

4. Come interpretano i rapporti tra anima e corpo Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso, Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz?

5. Perché secondo Kant il problema antropologico è insolubile?

6. Perché la morte del corpo non implica necessariamente la fine di tutto l'uomo?

7. A che cosa è riconducibile il problema metafisico e religioso come esigenza peculiare della natura umana?
8. In che rapporto si trova il singolo con le strutture sociali, economiche, politiche?
9. Quali sono le principali opinioni sul significato di autotrascendenza dell'essere umano?
10. Quale rapporto è possibile stabilire tra l'autotrascendenza e la dimensione etica e politica dell'uomo?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., *Il problema filosofico dell'antropologia*, Morcelliana, Brescia 1977.
AA.VV., *Umanesimo cristiano e umanesimi contemporanei*, Massimo, Milano 1982.
AA.VV., *Antropologia e filosofia della religione*, Benucci, Perugia 1982.
BALESTRO P., *Introduzione all'antropoanalisi*, Bompiani, Milano.
BEALS R.-HOIJER H., *Introduzione all'antropologia*, 2 voll., Il Mulino, Bologna.
BOGLIOLO L., *Antropologia filosofica*, Città Nuova, Roma 1977.
BOTTURI F., *Desiderio e verità. Per una antropologia cristiana nell'età secolarizzata*, Massimo, Milano 1985.
CORETH E., *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978.
GEVAERT J., *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Elle Di Ci, Torino 1973.
DI NOLA A.. *Antropologia religiosa*, Vallecchi, Firenze 1975.
DURKHEIM E.-MAUSS M., *Sociologia e antropologia*, Newton Compton, Milano.
GARAUDY R., *Prospettive dell'uomo*, Borla, Torino 1973.
GROETHUYSEN B., *L'antropologia filosofica*, Guida, Napoli 1969.
HARRIS M., *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Il Mulino, Bologna.
HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970.
LÉVI STRAUSS C., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966.
KANT I., *Antropologia dal punto di vista prammatico*, Laterza, Bari 1971.
MARCEL G., *L'uomo problematico*, Borla, Torino 1964.
MARCOZZI V., *L'uomo nello spazio e nel tempo*, C.E.A., Milano 1969.
MONDIN B., *L'uomo, chi è?*, Massimo, Milano 1983.
MORRA G.F., *Sociologia e antropologia*, Esperienze, Fossano s.d.
RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.
SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Fabbri, Milano 1970.
SERVIER J., *L'uomo e l'invisibile*, Borla, Torino 1967.
TENTORI T.-CATEMARIO A.-DI CRISTOFARO G., *L'antropologia oggi*, Newton Compton, Milano 1982.
VANNI ROVIGHI S., *L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965.
ID., *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1980.

Capitolo settimo

IL PROBLEMA METAFISICO

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. *Che cosa c'è a fondamento e a garanzia dell'esistenza?*
2. *Che cosa esprimono le parole « esistere », « essere »?*
3. *Che cosa accadrebbe se esse scomparissero dal linguaggio umano?*

1. L'origine del termine

L'origine del termine *metafisica* è legata all'opera di Aristotele e al destino dei suoi scritti dopo la sua morte.

Aristotele morendo lasciò la propria biblioteca al discepolo Teofrasto. Essa conteneva, oltre le opere pubbliche degli altri filosofi e di Aristotele, anche gli scritti privati del maestro, riservati alla stretta cerchia dei discepoli, tra i quali la *Metafisica*. A sua volta, morendo, Teofrasto lasciò con la propria biblioteca anche quella di Aristotele a Neleo, discepolo di ambedue. Questi la trasportò a Scepsi, nella Troade, sua patria. Qui i suoi eredi, per sottrarla alle ricerche dei sovrani di Pergamo e di Alessandria, che intendevano arricchire le proprie raccolte acquistando tutte le opere importanti su cui riuscivano a metter mano, la nascosero in un sotterraneo, dove rimase poi abbandonata e quasi ignorata fino verso il 100 a.C., anno in cui il bibliofilo Apellicone la scoprì, l'acquistò e la portò ad Atene. Quando nell'86 a.C. Silla conquistò la città, fece portare i preziosi manoscritti a Roma, dove furono affidati ad Andronico di Rodi, affinché ne curasse l'edizione completa. Egli li suddivise e, poiché dopo avere ordinato le opere di fisica si era trovato davanti ad un gruppo di 14 libri senza nome, allora aveva deciso di chiamarli « i libri che vengono dopo la fisica » (*tà metà tà physicà*). Il nome, originato in modo così casuale, corrispondeva effettivamente al contenuto dei volumi: essi infatti trattavano di realtà, qualità, perfezioni, esseri, che non si trovano oppure non si restringono al mondo fisico, ma vanno oltre, sono cioè « metafisiche »; tutto ciò costituiva per Aristotele la « filosofia prima ». Quindi il nome dato ad un gruppo delle sue opere è passato giustamente a designare quella parte della filosofia che *si occupa delle cause ultime*, dei principi costitutivi supremi delle cose.

Il problema delle cause ultime e dei principi supremi

2. Oggetto della metafisica

La scienza dell'essere in quanto tale

La metafisica è stata variamente definita: come « scienza suprema in assoluto, che studia l'essere in quanto tale e le proprietà che lo accompagnano necessariamente » ed è « la scienza che esplora le cause prime e i primi principi » (Aristotele); come « scienza dei principi primi della natura e della morale » (Kant); come « immersione della propria esistenza nelle possibilità fondamentali dell'essere considerato nella sua totalità » (Heidegger); come « riflessione sui principi primi » (Gilson). L'elenco delle definizioni potrebbe continuare ancora, ma quelle riportate bastano ad indicare qual è la preoccupazione che dà vita all'indagine metafisica: è la preoccupazione di *scoprire le ragioni supreme della realtà*.

Scetticisti, empiristi e materialisti: negazione della metafisica

La possibilità della metafisica è stata messa in questione ripetutamente per ragioni diverse. Prima dagli scettici a causa della loro sfiducia nelle capacità conoscitive dell'uomo, poi dagli empiristi a causa della loro riduzione della conoscenza umana all'esperienza sensitiva, più tardi dai positivisti, dai materialisti, dai marxisti a motivo della loro riduzione di tutta la realtà all'ordine materiale, e, infine, dagli analisti del linguaggio a causa della loro riduzione di tutti i problemi, compresi quelli filosofici, a puri problemi linguistici.

Però pare che nessuna delle suddette ragioni abbia valore probativo. Anzitutto non è affatto vero che quando i filosofi discutono della realtà delle cose, della loro origine, del loro essere, della loro natura, del loro divenire, ecc., discutano soltanto sul significato dei termini « realtà », « origine », « natura », « essere », « divenire », per il semplice motivo che i dispareri tra i filosofi non sono di natura diversa da quelli che si incontrano tra gli scienziati. Ora nessuno vorrà affermare che quando i dotti della Sorbona non condividevano la teoria dei coniugi Curie a proposito del radium, il loro disaccordo riguardasse solamente la parola « radium ». Altrettanto si deve dire del disaccordo dei filosofi a proposito dei principi primi della realtà, della natura, dell'essere delle cose. Non sono semplicemente disaccordi verbali; il disaccordo non verte sul significato delle parole ma sulle cose stesse. Neppure è vero (e la prova è stata fornita nel capitolo dedicato al problema epistemologico), che l'uomo è dotato soltanto di conoscenze sensitive. Noi possediamo anche una conoscenza superiore a quella sensitiva, di ordine intellettivo, capace di raggiungere la verità entro certi limiti. Vengono così a crollare le obiezioni mosse dagli scettici e dagli empiristi alla possibilità della metafisica.

Il dibattito metafisico non è più controverso di quello scientifico

Ma, ammessa la legittimità dell'indagine metafisica, qual è l'oggetto al quale essa è diretta?

La validità della definizione aristotelica

Aristotele, come abbiamo ricordato, determina l'oggetto della metafisica con la celebre espressione: *l'essere in quanto tale e le proprietà che l'accompagnano necessariamente*. Quasi tutti i filosofi sono d'accordo sulla bontà di questa definizione: chi fa metafisica

scruta il mistero dell'essere degli enti al fine di scoprire che cosa sia che dà loro consistenza, che li riempie di realtà.

Alla domanda « che cos'è l'essere dell'ente » si arriva così: si osserva anzitutto nelle cose una molteplicità di aspetti, che le rendono interessanti, meravigliose, spaventose, problematiche, ecc. A poco a poco, però, un aspetto attira con maggior forza la nostra attenzione, l'aspetto della loro esistenza, il loro essere: anziché non essere, le cose sono! Improvvisamente la mente avverte la fondamentalità di tale aspetto a paragone di tutti gli altri e comincia ad interrogarsi sull'essere delle cose, sull'essere dell'ente e nell'ente. È a questo punto che l'indagine metafisica spicca il suo volo.

Quindi l'indagine metafisica è *indagine intorno all'essere dell'ente o,* che è poi lo stesso, *indagine intorno all'ente in quanto essere.* La metafisica è essenzialmente ricerca intorno all'essere. Quando invece il filosofo abbandona la questione dell'essere, egli si allontana automaticamente dal terreno della metafisica.

L'essere oggetto della metafisica

Da ciò che siamo venuti dicendo risulta che l'oggetto formale della metafisica non è questa o quella cosa, questa o quella qualità, questo o quel principio; oggetto formale della metafisica non è neppure l'ente, nessun ente: né l'ente materiale né quello spirituale, né l'ente necessario né quello contingente. Lo studio di questo o quell'ente particolare, di questa o di quella specie di ente non spetta alla metafisica ma ad un altro ramo della filosofia oppure ad una delle scienze sperimentali. L'oggetto formale della metafisica è l'essere in quanto tale. L'ente materiale non è il suo oggetto formale ma solo il suo punto di partenza. Solamente l'essere dell'ente (l'ente considerato nella sua qualità di essere, l'ente in quanto è, l'ente considerato dal punto di vista dell'essere) costituisce l'oggetto formale della metafisica.

Naturalmente la metafisica non si accontenta di parlare dell'ente in quanto essere, perché il suo resterebbe un discorso puramente astratto. Essa deve parlare anche di tutto ciò che è implicato in una risposta esauriente all'interrogativo: « Che cos'è l'essere dell'ente? ». Però è bene precisare che non tutto appartiene al discorso metafisico allo stesso modo. L'essere dell'ente costituisce l'oggetto formale; il resto rientra nel discorso metafisico come risultato dell'indagine. Quindi se per spiegare l'essere dell'ente occorrerà parlare di Dio, questi non entrerà a far parte dell'oggetto formale della metafisica, ma dei suoi risultati.

3. Metodo della metafisica

Dunque l'oggetto della metafisica è l'essere in quanto tale. Senonché dobbiamo constatare, come osserva giustamente Heidegger, che l'essere non è mai accessibile direttamente e immediatamente: l'essere non si manifesta mai da solo; non ci parla mai a tu per

tu; ma è sempre velato, nascosto sotto la maschera di un ente particolare. Perciò, si può arrivare all'essere soltanto passando attraverso gli enti. Ma, attraverso quale ente? A quale dei moltissimi enti che affollano la grande scena dell'universo è più opportuno rivolgersi per spiare la natura dell'essere? C'è qualche ente privilegiato che meglio di ogni altro possa svelarci i segreti dell'essere? Gli esistenzialisti hanno sottolineato il fatto che il nostro ente (quell'ente che noi chiamiamo « uomo ») ha per l'essere un interessamento del tutto particolare: è l'unico ente che si interroga sull'essere; gli importa molto di scoprire che cosa sia l'essere in quanto tale, e soprattutto che cosa sia l'essere del nostro ente. Gli esistenzialisti trovano in questa singolare vicinanza del nostro ente all'essere un motivo sufficiente per iniziare la metafisica con lo studio dell'essere dell'uomo, uno studio che essi conducono secondo il metodo fenomenologico.

L'uomo: l'ente che si interroga sull'essere

Invece nel passato per risolvere il problema metafisico i filosofi ricorrevano generalmente o al metodo deduttivo oppure a quello induttivo.

Metodo deduttivo e metodo induttivo

Platone, Plotino, Agostino, Avicenna, Bonaventura, Cartesio, Leibniz e molti altri, movendo dal presupposto che la mente umana conosce a priori o per illuminazione divina i principi primi e le idee universali oppure considerando il conoscere non come un apprendere ma come un creare, hanno potuto procedere nell'indagine metafisica servendosi esclusivamente del metodo deduttivo.

Altri filosofi, tra cui Aristotele, Tommaso d'Aquino e molti moderni, non ammettendo le idee a priori e neppure una illuminazione speciale da parte di un essere metaempirico e neanche concependo il conoscere come un creare bensì come un rappresentare, hanno impiegato il metodo induttivo.

Esigenza di tre metodi: fenomenologico, induttivo e deduttivo

A nostro avviso, l'indagine metafisica per essere seria, feconda e concreta, esige l'uso di tre metodi: quello fenomenologico, quello induttivo e quello deduttivo. I primi due servono ad assicurarle una solida base nel concreto, mentre il terzo va incontro all'esigenza della metafisica di offrire una visione sistematica del reale.

4. Sguardo storico

Tracciare la storia del problema metafisico equivale sostanzialmente a tracciare la storia della filosofia occidentale, ché la prima e massima preoccupazione di tutti i filosofi dei periodi antico, medioevale e moderno è sempre stata quella di fornire una spiegazione conclusiva dei fenomeni che noi esperimentiamo, scoprendo la causa suprema, la ragione ultima del loro essere.

L'intento metafisico è già chiaramente presente nei filosofi ionici: è la causa ultima che essi ricercano, anche se poi in effetti

la situano in uno dei quattro elementi costitutivi della materia, l'acqua, l'aria, la terra, il fuoco.

L'emergenza metafisica in Parmenide

Con Parmenide la metafisica non è più una semplice aspirazione ma diviene un'autentica realtà. Infatti, additando l'essere quale principio unico e supremo d'ogni cosa, egli introduce la metafisica nell'ambito che le è proprio e che resterà tale per sempre.

Platone approfondisce la ricerca dell'essere, distinguendo tra ciò che veramente è e ciò che invece è solo in modo apparente, finito, contingente. Ciò che veramente è egli lo identifica col mondo delle Idee: esso è ingenerato, eterno, incorruttibile; mentre ciò che semplicemente appare lo identifica col mondo materiale: esso è finito, mutevole, contingente, corruttibile. Ovviamente, per Platone, il mondo ideale è il fondamento, la causa di quello materiale. In che modo? È noto che su questo punto Platone non ha mai raggiunto una posizione definitiva. Egli ha formulato due ipotesi: quella della partecipazione delle cose nelle Idee, e quella della imitazione delle Idee da parte delle cose. Ma entrambe presentavano alcune grosse difficoltà e questo gli impedì di ascrivere certezza assoluta alle sue ipotesi metafisiche.[1]

Platone: l'essere è il mondo delle idee

Aristotele: l'essere e le sue proprietà

Aristotele, l'abbiamo già detto e ripetuto, definisce il problema metafisico come « studio dell'essere in quanto tale e delle proprietà che l'accompagnano necessariamente ». Egli identifica tale studio con quello delle quattro cause: materiale, formale, efficiente, finale. Ma le quattro cause di che cosa? Ovviamente, del mondo materiale che ci circonda. È scoprendo i principi fondamentali che sorreggono questo mondo che si dischiude il mistero dell'essere. Peraltro, quando si tratta di determinare la natura specifica delle cose materiali egli rifiuta la teoria platonica delle Idee ritenendola come puramente fantastica e del tutto superflua. L'essenza delle cose, a suo giudizio, non sta fuori delle cose ma nelle cose stesse. E tuttavia, quando vuole rendere ragione del fondamento ultimo delle cose, anche Aristotele ritiene necessario postulare, come aveva fatto Platone, l'esistenza di una realtà spirituale, Dio. Questi però non lo concepisce come causa efficiente del mondo, ma come suo fine ultimo: Dio è il movente supremo, che col suo fascino determina l'evoluzione del mondo.[2]

Influenza di Platone e Aristotele sulla speculazione posteriore

L'impostazione e la soluzione data al problema metafisico da Platone e da Aristotele esercitarono un influsso decisivo su tutta la speculazione posteriore. Le si ritrova sostanzialmente inalterate presso gli Stoici, i Neoplatonici, i Padri della Chiesa, gli Scolastici e anche presso la maggior parte dei filosofi moderni. Lo studio dell'essere degli enti finiti e contingenti li porta tutti a postulare l'esistenza di un Essere infinito, assoluto, necessario. Questi per gli Stoici,

[1] B. MONDIN, vol. I, pp. 82-85.
[2] *Ivi*, pp. 124-136.

è il Logos, per i Neoplatonici l'Uno, per i Padri e gli Scolastici Dio, per Spinoza la Sostanza, per Leibniz la Monade suprema.

L'Essere sussistente nella filosofia cristiana

Ma, nella filosofia cristiana, pur conservando essenzialmente l'impostazione che gli avevano dato i due massimi esponenti della filosofia greca, il problema metafisico fa un notevole passo avanti e raggiunge un definitivo chiarimento su uno dei punti più difficili ed oscuri, quello concernente i rapporti che intercorrono tra gli enti finiti e l'Essere sussistente. Questo punto viene chiarito mediante l'introduzione della dottrina della creazione, la quale insegna che *gli enti finiti (il mondo) devono tutta la loro realtà all'Essere sussistente, a Dio.* Senza Dio il mondo è assolutamente nulla, e prima d'essere stato prodotto da Lui non aveva alcuna realtà. Ma anche dopo che è stato posto in essere, esso deve la sua consistenza alla presenza attiva di Dio. Tratto dal nulla, il mondo si muove continuamente sull'orlo del nulla. E tuttavia proprio perché ha Dio per padre e creatore, il mondo non sarà mai sopraffatto dalle insidie del nulla. Al contrario, sviluppando le possibilità che Dio gli ha conferito esso si allontana gradualmente dall'abisso del nulla e si avvicina al regno inespugnabile e indistruttibile dell'Essere sussistente.[3]

Il graduale primato della gnoseologia sulla metafisica da Cartesio a oggi

Il problema metafisico, s'è detto, abbraccia gran parte della speculazione filosofica fino agli inizi del secolo XIX. Occorre però precisare che già a partire da Cartesio esso cede il primato, che prima era sempre stato suo, al problema gnoseologico. Ciò che occorre affrontare per primo è il problema del valore e della portata della nostra conoscenza. Solo se si risolve positivamente questo problema, è lecito passare all'indagine metafisica. Diversamente si rischia di costruire dei castelli in aria.

Sappiamo che Cartesio, Spinoza, Pascal, Malebranche, Leibniz, Vico e, parzialmente, anche Locke, considerano obiettivamente valida la conoscenza della ragione umana e, conseguentemente, se ne valgono per risolvere il problema del fondamento ultimo della realtà. Di esso Cartesio, Malebranche, Pascal, Vico, Leibniz offrono una soluzione che non si discosta gran che da quella degli autori cristiani che li avevano preceduti; mentre invece profondamente innovatrice è la soluzione di Spinoza. Secondo questo autore la realtà materiale non rimanda ad un piano superiore di ordine spirituale: i due piani, materiale e spirituale, a suo avviso, sono strettamente congiunti tra di loro, e rappresentano le facce d'una unica Sostanza.[4]

L'impossibilità della metafisica per Hume e Kant

Ma, dopo che il problema metafisico ha ceduto il primo posto a quello gnoseologico, si intuisce facilmente come esso possa venire soppiantato del tutto da quest'ultimo e definitivamente soppresso: basta soltanto contestare il valore obiettivo e trascendente della ragione umana. È la posizione che adottano prima gli empiristi inglesi e poi Kant. Per i primi non si dà altra conoscenza fattuale al di

[3] *Ivi*, pp. 221-223; 283-286.
[4] B. MONDIN, vol. II, pp. 164-168.

fuori di quella dei sensi, i quali, ovviamente possono ben fornire catene di dati ma non garantirne l'obiettività e tanto meno proporre una spiegazione profonda ed esaustiva della loro esistenza. Per Kant la mente umana è sì in grado di fornire un'interpretazione generale, scientifica della realtà fenomenica, ma soltanto di questa, non della realtà in sé (la realtà noumenica). A proposito di quest'ultima è lecito sollevare degli interrogativi, ma non fornire delle risposte valide e sicure. Il fondamento della realtà è irraggiungibile ed incomprensibile.[5]

Così con Hume e Kant la sorte della metafisica è definitivamente segnata.

La situazione per la metafisica non migliora nel nostro secolo, quando, dopo aver esperimentato la sterilità dell'impostazione critica della ricerca filosofica, alcuni autori (ci riferiamo ai neopositivisti e agli analisti) operano una seconda rivoluzione copernicana, affermando che l'unica via per risolvere i problemi metafisici non è quella che parte dall'essere e neppure quella che parte dal conoscere, ma quella che muove dal linguaggio. La questione fondamentale, che dev'essere affrontata prima di ogni altra, è la questione del senso delle nostre parole. Risolta questa questione anche le più astruse questioni metafisiche non presentano più nessuna difficoltà.

Linguistica e metafisica: il problema del senso delle parole

Questa impostazione linguistica dell'indagine filosofica di per sé non è ostile alla metafisica; di fatto però ha condotto alla sua negazione radicale, perché i filosofi del linguaggio per determinare quali parole siano sensate e quali prive di senso hanno assunto un criterio non meno rigorosamente empiristico di quello che i filosofi inglesi del secolo XVIII avevano usato per risolvere il problema del valore della conoscenza. Secondo tale criterio, detto della verifica sperimentale, una proposizione ha significato soltanto se è traducibile in una serie di proposizioni sperimentali. Quando « una proposizione non è traducibile in proposizioni di carattere empirico [...] non è affatto un'asserzione; non dice nulla; non è altro che una serie di parole vuote; è semplicemente senza senso ».[6]

Il crollo della metafisica per il criterio della significanza

Con questo criterio di significanza crolla ovviamente e volutamente qualsiasi metafisica. « È impossibile » dichiara Carnap « ogni metafisica che voglia inferire il trascendente, cioè ciò che giace al di là dell'esperienza, dall'esperienza stessa. [...] Non c'è affatto una filosofia come teoria, come sistema di proposizioni con caratteristiche proprie, che possano stare accanto a quelle della scienza ».[7] È pertanto impossibile qualsiasi visione del mondo che abbia la pretesa di essere l'ultima risposta all'ultima domanda, che voglia fornire la

[5] *Ivi*, pp. 345-347.
[6] R. CARNAP, *Philosophy and Logical Syntax*, Londra 1935, pp. 13-14; trad. it., *Sintassi e logica del linguaggio*, Silva, Milano 1961.
[7] R. CARNAP, « Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache » (*Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, pubblicato nel 1932 a Vienna), in *Erkenntnis* II (1931-1932), p. 240.

chiave risolutiva del problema del fondamento dell'essere degli enti.

Oggi la metafisica riemerge costantemente

Abbandonata la metafisica, ai giorni nostri si cerca di trovare una risposta agli interrogativi ultimi rivolgendosi o alle scienze positive o alla storia oppure, più recentemente, alle scienze umane (psicologia, psicanalisi, etnologia, sociologia, ecc.). Ed oggi il dibattito sul rapporto metafisica-scienza nell'ambito della storia della scienza è tornato a svilupparsi in modo intenso (v. Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Strawson, ecc.). Ma le risposte che si ottengono da queste discipline, anche se di notevole interesse, non riescono neppure a scalfire il problema del fondamento ultimo della realtà. E allora la metafisica fa di nuovo capolino in uno dei due modi seguenti: o come esigenza di superare i confini angusti della storia, delle scienze positive, delle scienze umane; oppure, e questo è il modo più comune, mascherandosi dietro il paravento della visione generale delle cose che ognuno porta necessariamente in se stesso e che, però, quasi mai si è disposti a riconoscere e tanto meno a concettualizzare rigorosamente.

Così *attualmente*, nonostante la generale ostilità per la metafisica teoretica, *c'è una metafisica esigenziale ed esistenziale che è più viva che mai*. E questo conferma quanto avesse ragione Kant quando diceva che l'uomo è un animale essenzialmente metafisico.

CONCETTI DA RITENERE

— *Essere; ente*
— *Oggetto formale; metodo induttivo, deduttivo; fenomeno logico*
— *Mondo delle Idee; Essere sussistente; enti finiti; creazione*
— *Metafisica esigenziale, esistenziale*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. L'origine del termine

1. L'origine del termine « metafisica » è legata all'opera di Aristotele e al destino dei suoi scritti dopo la sua morte. Essi, dopo alterne vicende, furono affidati ad Andronico di Rodi, il quale, ordinate le opere di fisica, si trovò davanti a un gruppo di libri senza nome che chiamò « i libri che vengono dopo la fisica » (*tà metà tà physicà*). Il nome dato in modo casuale corrispondeva al contenuto relativo alle realtà che vanno oltre il mondo fisico.

II. Oggetto della metafisica

1. Variamente definita, la metafisica esprime l'esigenza dell'uomo di scoprire le ragioni supreme della realtà. Nel corso dei secoli la sua possibilità è stata messa ripetutamente in discussione da quegli orientamenti filosofici che tendevano a ridurre l'ambito conoscitivo dell'uomo (scettici, empiristi, positivisti, marxisti, materialisti in genere, strutturalisti, ecc.).
2. La capacità propria della natura umana di esercitare, oltre la conoscenza sensitiva, quella intellettiva legittima tuttavia l'indagine metafisica.
3. L'indagine metafisica verte sull'essere dell'ente, è essenzialmente ricerca

intorno all'essere. Oggetto formale della metafisica è l'essere in quanto tale. L'ente materiale è solo il suo punto di partenza.

III. METODO DELLA METAFISICA

1. L'essere non è mai accessibile immediatamente e direttamente, è sempre velato dall'ente. C'è allora qualche ente privilegiato che ne favorisca la rivelazione?

2. Nel nostro tempo gli esistenzialisti hanno colto nell'uomo, l'unico ente che si interroga sull'ente, il punto di partenza per l'indagine metafisica.

3. Nel pensiero classico la ricerca metafisica ha assunto ora il metodo deduttivo ora quello induttivo. I filosofi di orientamento platonico e razionalistico sulla base dell'innatismo delle idee hanno accentuato la deduzione. I filosofi aristotelico-tomisti hanno usato invece il metodo induttivo.

4. Una completezza di indagine richiede tre metodi: il fenomenologico, l'induttivo e il deduttivo. I primi due le danno una base nel concreto, il terzo offre la visione sistematica della realtà.

IV. SGUARDO STORICO

1. Il problema metafisico nel mondo classico è caratterizzato dall'intreccio con la cosmologia nella filosofia ionica; dalla centralizzazione del problema dell'essere con Parmenide; dall'approfondimento di Platone che lo riconduce al mondo delle Idee; dalla definizione del problema in Aristotele: « studio dell'essere in quanto tale e delle proprietà che lo accompagnano necessariamente ».

2. Platone e Aristotele influenzano la filosofia medioevale. Con san Tommaso il problema metafisico risolve il problema del rapporto tra gli enti finiti e l'Essere sussistente in virtù dell'atto creativo.

3. Nell'età moderna con Cartesio questo problema cede il posto a quello gnoseologico ed entra in una grave crisi con il criticismo kantiano, che chiudendo la conoscenza nell'ambito dell'esperienza, nega la possibilità della metafisica come scienza.

4. Nel pensiero contemporaneo, dopo il passaggio dalla metafisica dell'essere a quella della soggettività, segnata dall'idealismo, con il positivismo la metafisica entra in una crisi ulteriore. I filosofi del linguaggio, in particolare, ne decretano la fine affermando la validità solo di quelle proposizioni che sono traducibili in proposizioni di carattere empirico.

Nel nostro tempo la metafisica tende tuttavia a riemergere come metafisica esigenziale ed esistenziale.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Qual è il significato etimologico del termine « metafisica »? Da chi è stato introdotto?

2. Come viene definita la metafisica da Aristotele, Kant, Heidegger?

3. Qual è l'oggetto, il fine, il metodo della metafisica?

4. Perché molti filosofi hanno messo e mettono tuttora in dubbio la possibilità della metafisica?

5. Perché si dice che Parmenide è il « padre della metafisica »?

6. Che cosa si intende per creazione, emanazione, evoluzione, partecipazione?

7. Che cosa si intende per sostanza e accidente, materia e forma, atto e potenza, essenza ed esistenza?

8. In che misura il problema metafisico coinvolge il problema gnoseologico?

9. Quali sono i punti di interazione e di contrasto tra metafisica ed epistemologia?

10. Quali rapporti si possono stabilire tra il problema metafisico e il problema religioso?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., *Metafisica e ontologia*, Gregoriana, Padova.

AA.VV., *Metafisica e scienze dell'uomo*, a cura di B. D'Amore e A. Ales Bello, 2 voll., Borla, Roma 1982.

ARATA C., *L'aporetica dell'intero e il problema della metafisica*, Marzorati, Milano 1971.

BOGLIOLO L., *Metafisica e teologia razionale*, Urbaniana University Press, Roma 1983.

BONTADINI G., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1979[3].

EIMSOETH H., *Grandi temi della metafisica occidentale*, Mursia, Milano 1978.

FABRO C., *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1975.

FAGGIOTTO P., *Saggio sulla struttura della metafisica*, CEDAM, Padova 1969.

ID., *Problemi della metafisica nel pensiero moderno*, 2 voll., CEDAM, Padova 1975.

GILSON E., *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1964.

ID., *Dio e la filosofia*, Massimo, Milano 1983.

ID., *Introduzione alla filosofia cristiana*, Massimo 1984.

HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.

MARCEL G., *Il mistero dell'essere*, Borla, Torino 1971.

MARITAIN J., *Sette lezioni sull'essere*, Massimo, Milano 1981.

MONDIN B., *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1985.

PENATI G., *Problemi di gnoseologia e metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

PIERETTI A., *Analisi di linguistica e metafisica*, Marzorati, Milano.

RIGOBELLO A., *L'impegno ontologico*, Armando, Roma 1977.

TRESMONTANT C., *Idee fondamentali della metafisica cristiana*, Morcelliana, Brescia 1963.

VANNI ROVIGHI S., *Elementi di filosofia. II, Metafisica*, La Scuola, Brescia 1979[5].

Capitolo ottavo

IL PROBLEMA RELIGIOSO

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. Come si spiega la presenza del fenomeno religioso in tutti i tempi e in tutte le culture?
2. In che misura la dimensione religiosa fa parte della natura umana e perché?
3. C'è differenza tra bisogno naturale di Dio e scelta religiosa?

1. I termini del problema

La religione dimensione universale ed esclusiva dell'uomo

La dimensione religiosa è propria ed esclusiva dell'essere umano, e non esiste presso gli altri esseri viventi. Si tratta peraltro di una manifestazione che, abbracciando l'intera umanità sia in ordine allo spazio che al tempo (e non soltanto questo o quell'altro gruppo di un'epoca storica particolare), assume proporzioni notevolissime. Gli antropologi ci informano che l'uomo ha sviluppato una attività religiosa sin dalla sua prima comparsa sulla scena della storia e che tutte le tribù e tutte le popolazioni di qualsivoglia livello culturale hanno coltivato qualche forma di religione. D'altronde è cosa risaputa che tutte le culture sono profondamente segnate dalla religione e che le migliori produzioni artistiche e letterarie non solo delle civiltà antiche ma anche moderne si ispirano a motivi religiosi.

È pertanto ragionevole affermare che l'uomo oltre che *sapiens, volens, faber, loquens, ludens,* ecc., è anche *religiosus.* Né il fatto che oggi la religione stia attraversando una crisi profonda e si incontrino molti individui che si professano areligiosi, costituisce un argomento plausibile contro la rilevanza del fenomeno religioso. In effetti, noi consideriamo l'uomo *ludens, loquens, faber, sapiens,* ecc., anche se non tutti gli uomini giocano, lavorano, parlano, pensano. Altrettanto vale per la dimensione religiosa: essa si impone come una costante dell'essere umano, anche se non è coltivata da tutti gli individui della specie.

Problematicità del fenomeno religioso

La religione è quindi un fenomeno reale, tipico dell'uomo, ma è anche un fenomeno molto problematico, forse il più problematico di tutti. Infatti mentre le altre attività umane si rivolgono ad oggetti la cui esistenza è fuori di discussione, l'attività religiosa, per contro, si dirige verso un oggetto, di cui si vede messa in questione persino l'esistenza.

In queste poche pagine noi cercheremo di dare un'idea della na-

tura e della complessità del problema religioso. A tal fine procederemo secondo l'ordine seguente: anzitutto tracceremo una breve storia delle interpretazioni del fenomeno religioso così com'è stato visto dai filosofi; poi faremo un approfondimento teoretico del problema, elaborando una definizione della religione ed esaminando i rapporti che essa mantiene con le altre attività umane.

2. Le principali interpretazioni filosofiche della religione

Nella storia la questione religiosa è sempre esistita

La questione religiosa è stata sempre presente nella storia della filosofia. Nel periodo antico se ne interessarono Senofonte, Protagora, Platone, Aristotele, Lucrezio, Plotino; in quello medioevale Avicenna, Averroè, Maimonide, Tommaso d'Aquino, Scoto, Occam; agli inizi dell'epoca moderna, Giordano Bruno, Campanella, Spinoza, Hobbes, Locke. Ma è stato soprattutto a partire da Hume e da Kant che la questione religiosa è divenuta uno dei punti centrali della riflessione filosofica, e possiamo dire che, a partire da questi, ha inizio una vera e propria « scienza delle religioni » che è andata sempre più sviluppandosi sino ad oggi. Fu Muller che usò per la prima volta nel 1877 il termine *religionswissenschaft*, cioè « scienza delle religioni », che ebbe uno sviluppo notevole, valendosi molto dell'antropologia culturale. Più tardi, alla « scienza delle religioni » fu dato l'apporto dei sociologi, soprattutto di Durkheim che elaborò, nel 1912, una teoria generale della religione.

Controversie interpretative dei filosofi degli ultimi secoli

Sulla questione religiosa i filosofi moderni si sono schierati su due fronti opposti. Da una parte alcuni hanno cercato di mostrare che la religione è priva di qualsiasi fondamento oggettivo: essa sarebbe una più o meno astuta invenzione dell'uomo, dovuta alla paura (Feuerbach), alla prepotenza (Marx), all'ignoranza (Comte), al risentimento (Nietzsche), alla sublimazione degli istinti (Freud), ad abusi linguistici (Carnap), ecc. Dalla parte opposta altri autori difendono il valore oggettivo della religione, in quanto essa si fonderebbe su un rapporto dell'uomo con la realtà assoluta (Hegel, Croce, James, Bergson, Scheler, Otto, Jaspers, ecc.). I primi sviluppano una critica negativa e demistificante; invece i secondi elaborano una critica positiva e costruttiva del fenomeno religioso.

2.1 Demistificazione della religione

Riconoscimento del valore oggettivo della religione in Hume e in Kant

Hume e Kant, pur assegnando basi diverse al fenomeno religioso (Hume l'aveva fondato sull'istinto e Kant sulla ragione pratica), non ne avevano messo minimamente in dubbio il valore essenzialmente oggettivo. Tale valore, più tardi, venne nuovamente ribadito dagli idealisti, in particolare da Hegel.

L'orizzonte culturale entro il quale Hegel interpreta la religione è quello della « religione nei limiti della pura ragione » di Kant.

Essa costituisce il secondo momento del sapere assoluto, quando lo spirito prende piena coscienza di se stesso e diventa « autocoscienza ».[1]

Feuerbach, discepolo di Hegel, partendo dal pensiero di questi, arrivò a negare il valore oggettivo della religione.

Contro il postulato hegeliano il quale afferma che tutto procede dall'Assoluto e ogni cosa, l'uomo compreso, non è altro che un momento del suo automanifestarsi, Feuerbach sostiene che le cose stanno esattamente all'opposto: Dio è solo un'idea escogitata dall'uomo allo scopo di conseguire la piena realizzazione di se stesso; pertanto la realtà suprema non è Dio ma l'uomo. Nel famoso saggio *L'essenza del cristianesimo* Feuerbach argomenta che la religione trae origine da un processo di ipostatizzazione dei bisogni e degli ideali dell'uomo: l'uomo proietta tutte le qualità positive che ha in sé in una *persona* (*ipostasi*) divina e fa di essa una realtà sussistente, capace di sopperire ai suoi bisogni e alle proprie lacune.[2]

La crisi post-hegeliana: Dio autoproiezione dell'uomo

In Karl Marx, anche egli discepolo di Hegel, le critiche avanzate da Feuerbach al pensiero del maestro hanno certamente contribuito ad avviare anche lui alla contestazione del fenomeno religioso, alla negazione di Dio e alla condanna di ogni chiesa. Ma a fargli sposare la causa dell'ateismo, più che argomenti di natura filosofica e metafisica sono stati motivi di ordine storico e sociale.[3] La sua identificazione della società ideale con la società senza classi e la ricerca della instaurazione di tale società mediante la demolizione delle strutture sociali vigenti ai suoi tempi, l'hanno portato necessariamente a confrontarsi con la religione. Ora, tutta una serie di circostanze storiche gli hanno fatto credere che la religione fosse uno dei maggiori ostacoli alla realizzazione della nuova società e, pertanto, concludere che la religione non può essere che un'invenzione delle classi privilegiate per meglio sfruttare le classi subalterne: essa è strumento di evasione per gli sfruttati e di giustificazione per gli sfruttatori. *La religione è l'oppio del popolo.* « La religione è il sospiro della creatura oppressa dalla sventura, l'anima di un'epoca senza spirito. È oppio per il popolo. [...] Il fondamento della critica religiosa è questo: l'uomo crea la religione, non è la religione che crea l'uomo ».[4]

Negazione di Dio e condanna della Chiesa in Marx

Nel XIX secolo la critica della religione di maggior riscontro non fu quella di Marx e Feuerbach, ma quella di Comte, il padre del positivismo. Secondo Comte tutto l'universo procede dalla materia per via di evoluzione. Anche l'uomo è un portato dell'evoluzione. Con la sua comparsa sulla scena del mondo ha inizio la storia, le cui fasi principali, secondo la celebre classificazione del padre del po-

La critica di Comte alla religione

[1] B. MONDIN, vol. III, pp. 67, 79-80.
[2] *Ivi*, pp. 142-144.
[3] Cfr. H. GOLLWITZER, *La critica marxista della religione e la fede cristiana*, Morcelliana, Brescia 1970.
[4] B. MONDIN, vol. III, pp. 153-156.

sitivismo, sono tre: religiosa, metafisica, scientifica. Le tre diverse fasi corrispondono a tre diversi modi di concepire e di spiegare le cose. Nell'epoca religiosa l'uomo si dà una spiegazione mitica dei fenomeni naturali escogitando cause soprannaturali; nell'epoca metafisica egli ottiene una spiegazione dei fenomeni ricorrendo a principi reconditi, quali sostanza, accidenti, essere, ecc.; nell'epoca positiva infine egli elabora una spiegazione ragionata, scientifica delle cose per mezzo delle leggi naturali, le quali bastano da sole (senza che ci sia bisogno di ricorrere a Dio oppure a principi metafisici) a spiegare tutti i fenomeni che noi constatiamo. Tutte le attività e tutte le branchie del conoscere passano per questi tre stadi: la politica come il diritto, l'economia come la morale, la fisica come l'astronomia, ecc. All'inizio dell'epoca moderna, con lo sviluppo del metodo scientifico, l'umanità ha raggiunto finalmente l'età adulta e può, quindi, lasciarsi alle spalle sia la religione, sia la metafisica. Anziché rivolgere la sua attenzione ad esseri soprannaturali o reconditi essa può ora prendere cura di se stessa. Questo è l'unico culto (cioè il culto dell'Umanità) che essa deve promuovere.[5]

L'esperienza religiosa come stadio primitivo dell'umanità

Un altro autorevole esponente della critica negativa del fenomeno religioso, nel secolo scorso, è Nietzsche. Di lui tutti conosciamo il famoso proclama: « Dio è morto ». Questa sentenza, che rappresenta il *leit-motiv* della predicazione di Zaratustra è anche il motivo dominante della riflessione filosofica di Nietzsche. Questi vuole sviluppare l'idea di un uomo (il Super-uomo) assolutamente autonomo, padrone di se stesso, sovrano della natura e della storia, affrancato dai vincoli e dalle costrizioni imposte dalla morale, dal diritto, dalla religione. Studiata alla luce dell'idea del Super-uomo a Nietzsche la religione appare una ingegnosa invenzione degli uomini, però non dei forti per tenere sotto il loro giogo i deboli, bensì dei deboli per difendersi dalla prepotenza dei forti, dei super-uomini. Di tale origine della religione il Nietzsche ritiene di trovare conferma nel cristianesimo. Qui i deboli, gli umiliati, gli oppressi elevano il loro ideale di debolezza, di vigliaccheria, di rassegnazione ad ideali universali e fanno di tutto per costringere anche gli uomini forti, i potenti, i super-uomini, ad accettarlo. « Solo il misero è buono, proclama il cristianesimo, il povero, il debole, l'umile solamente sono buoni; l'ammalato, il bisognoso, colui che fa ribrezzo soltanto è pio. Solo a costoro viene promessa la felicità e la salvezza eterna. Mentre a voi potenti, aristocratici, a voi viene detto che siete per tutta l'eternità cattivi, perversi, ingordi, insaziabili nemici di Dio e che perciò siete eternamente infelici, condannati, maledetti ».[6]

Nietzsche: la "morte di Dio" e l'autonomia del Super-uomo

Il cristianesimo messaggio di debolezze e di mediocrità

Un'altra importante forma di critica della religione è stata introdotta all'inizio del nostro secolo da Freud mediante la psicanalisi. Da Freud l'infondatezza della religione è data per scontata in quanto

[5] *Ivi*, pp. 178-181.
[6] *Ivi*, pp. 217-222.

a suo giudizio è cosa ovvia che fuori del mondo dell'uomo non esiste alcun altro essere. Allo studioso rimane perciò solo il problema di spiegare come sia sorta la « illusione religiosa ». A parere del fondatore della psicanalisi essa non è sorta in conseguenza di una lotta di classe tra classi dominanti e classi dominate, come voleva Marx, e neppure in conseguenza di una lotta tra deboli e potenti come sosteneva Nietzsche, bensì attraverso un processo di sublimazione di una lotta primordiale tra i membri del focolare domestico, con la conseguente proiezione, fuori della psiche sul piano cosmico, dell'idea di padre. L'oggetto della religione — Dio — è appunto il risultato di tale proiezione. L'idea di questo Essere supremo riflette, sul piano cosmico, la polarità affettiva amore-odio, che i figli sentono nei confronti del padre.[7]

Freud: Dio proiezione dell'immagine paterna

Altre forme di demistificazione del fenomeno religioso sono state sviluppate nel nostro secolo dagli esistenzialisti (in particolare da Sartre e da Heidegger) e dai neopositivisti. Mentre però il pensiero di Sartre è chiaro ed inequivocabile, non si può invece stabilire con sicurezza quali siano le vedute di Heidegger riguardo alla religione. In effetti le sue opere più recenti contengono tracce inconfondibili di misticismo. Una cosa, peraltro, è fuori discussione: secondo l'autore di *Sein und Zeit* la filosofia non può dare che un giudizio negativo per quanto concerne l'idea di Dio. Infatti, a suo parere, tale idea è aberrante sia nei confronti della metafisica, in quanto fa decadere il problema dell'Essere nel problema di un ente; come pure nei confronti del problema della esistenza umana, perché la distoglie dalle sue vere, autentiche possibilità.[8]

Ateismo e misticismo nelle filosofie esistenzialiste

L'ultimo importante tentativo di demistificare il fenomeno religioso è stato compiuto dal neopositivismo. Per questo movimento, com'è noto, la filosofia consiste essenzialmente nell'analisi del linguaggio: solo in questo modo essa può determinare la verità o la falsità di una dottrina. Ma, per effettuare l'analisi del linguaggio occorre anzitutto un criterio per distinguere le proposizioni che hanno significato da quelle che ne sono prive. Ora, secondo i neopositivisti per le proposizioni fattuali (non per quelle logiche) l'unico criterio possibile è quello della verifica sperimentale. Vale, pertanto, anche per la religione quanto abbiamo citato precedentemente da Carnap circa la metafisica.[9] Da queste premesse i neopositivisti traggono la conclusione, logica e necessaria, che il linguaggio etico, estetico e religioso è privo di senso, non dice nulla: è privo di qualsiasi valore oggettivo. Pertanto « dire che Dio esiste è un'espressione metafisica che non può essere né vera né falsa. E, per lo stesso motivo, nessuna proposizione che miri a descrivere la natura di un

La negazione della religione nel neopositivismo

[7] *Ivi*, pp. 224-227.
[8] *Ivi*, pp. 410-413.
[9] Vedi cap. VII, nota 7.

Dio trascendente può avere significato letterale... Tutte le espressioni riguardanti la natura di Dio sono prive di senso ».[10]

2.2 Difesa della religione

Il valore positivo della religione

Contro le opinioni espresse dai demistificatori del fenomeno religioso hanno preso posizione molti filosofi del secolo scorso e del nostro, affermandone il valore positivo e considerandolo anzi una delle manifestazioni più proprie, autentiche e genuine dello spirito umano. Qui non possiamo riferire le vedute di tutti coloro che si sono espressi in questo senso. Ci limiteremo a riferire il pensiero di alcuni autori più rappresentativi, cominciando da Kierkegaard.

Kierkegaard: il primato della fede per giungere allo stadio religioso

Contro la concezione hegeliana della religione, la quale vede in essa puramente un momento logico, naturale dell'evoluzione dello Spirito Assoluto e contro qualsiasi subordinazione della religione alla filosofia, Kierkegaard proclama che la religione non può essere ridotta ad un momento logico d'un sistema generale di pensiero, perché essa appartiene alla sfera dell'esistenza, della vita. Allo *stadio religioso* non si giunge attraverso l'intuizione come sosteneva Hegel, ma mediante la fede. L'incontro con Dio non si dà nell'immediatezza della visione, ma nelle tenebre della fede. E questa non è la conseguenza d'un ragionamento bensì un atto di decisione che comporta un salto al di là di tutto ciò che poggia sulla sicurezza delle leggi scientifiche e dei codici morali. Quando l'uomo crede in Dio e avverte l'infinita differenza che separa la natura divina dalla propria, allora si prostra davanti a Lui e Lo adora.[11]

Lo sforzo di Kierkegaard di riabilitare la religione nel suo significato autentico non ebbe successo. Durante la seconda metà dell'Ottocento, come s'è visto, per opera di Marx, Engels, Comte, Nietzsche, Freud, esplode la demistificazione della religione la quale incontra vasti consensi e moltissimi sostenitori nel momento in cui impera il positivismo e il materialismo. Ma quando questi sistemi cominciano a vacillare, anche la demistificazione della religione perde terreno. Anzi è proprio l'impossibilità dell'accettazione di una simile interpretazione del fenomeno religioso che induce autori come Bergson, James, Scheler, Otto, Blondel a prendere posizione contro il positivismo e il materialismo.

Bergson e il valore dell'esperienza mistica

Bergson, nel celebre saggio *Le due sorgenti della morale e della religione*, prende in esame il fenomeno religioso in alcune delle sue manifestazioni più elevate, quali il misticismo greco ed orientale, il profetismo ebraico e il misticismo cristiano. Attraverso l'esperienza dei mistici egli arriva all'esistenza di Dio. Questa, già presentita nella speculazione filosofica dello slancio vitale (*élan vital*), si impone ora in maniera incondizionata. In che modo? In base alla testimonianza

[10] A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York (senza data), p. 115; trad. it., *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961.
[11] B. Mondin, vol. III, pp. 212-216.

di coloro che hanno l'esperienza delle cose divine. Bisogna credere ai mistici in queste cose così come si crede ai medici e agli ingegneri quando si tratta di problemi attinenti alle loro specializzazioni: gli uni e gli altri sono degli esperti; sanno quello che dicono.[12]

L'esempio di Bergson esercitò un grande influsso anzitutto in Francia e poi anche altrove. Tra i suoi seguaci si distinse in particolare Maurice Blondel. Questi, tuttavia, nel difendere il valore oggettivo della religione, si colloca in una prospettiva diversa da quella del suo maestro. Mentre Bergson giustifica il fenomeno religioso partendo dalle sue espressioni più autentiche, Blondel cerca di fondarlo sull'analisi del dinamismo umano considerato nella sua struttura essenziale. Secondo Blondel un esame attento e approfondito dell'*azione* conduce logicamente al riconoscimento dell'esistenza di Dio. Infatti « L'azione è in perpetuo divenire come travagliata dall'aspirazione di una crescita infinita. [...] Noi siamo costretti a voler divenire ciò che da noi stessi non possiamo né raggiungere né possedere. [...] È perché ho l'ambizione d'essere infinitamente che sento la mia impotenza: io non mi sono fatto, non posso ciò che voglio, sono costretto a superarmi. [...] Ora, questa spinta verso l'infinito, che dilata continuamente la mia azione, è Dio. Egli non ha altra ragion d'essere per noi perché è ciò che noi non possiamo essere né fare con le nostre sole forze ».[13] Noi siamo la sproporzione tra l'ideale e il reale, ma tendiamo verso la loro identità: tale identità è Dio stesso.

Blondel: esperienza religiosa e dinamismo umano

Un'abile difesa del valore e del significato dell'esperienza religiosa è stata condotta anche dal filosofo americano William James, in particolare nell'opera *Le varie forme dell'esperienza religiosa*. La sua difesa è basata su motivazioni d'ordine mistico come in Bergson, piuttosto che su speculazioni d'ordine teoretico come in Blondel. James non crede che sia possibile trasformare la religione in un sistema di proposizioni scientifiche dimostrabili apoditticamente. A suo giudizio il fondamento della religione non è la ragione, ma la fede, il sentimento ed altre esperienze particolari come la preghiera, conversazioni con l'invisibile, visioni, ecc. Tutto questo però non significa che la religione sia priva di concetti e di dottrine. Anzi James riconosce che una religione che sia veramente autentica deve logicamente guardare ad un certo tipo di metafisica o di cosmologia teistica, e che perciò la fede in Dio, i cui attributi sono essenzialmente « morali » o connessi con l'esperienza umana, può essere difesa come un elemento necessario dell'esperienza religiosa, sebbene non possa servire come base di una teologia razionale.[14]

James: la dimensione interiore della religione e l'esigenza delle dottrine

Ma i più autorevoli assertori del valore oggettivo dell'esperienza religiosa non sono venuti dalla Francia o dall'America, bensì dalla

[12] *Ivi*, pp. 257-258.
[13] M. BLONDEL, *L'action*, Parigi 1893, pp. 352-354; trad. it., *L'azione*, La Scuola, Brescia.
[14] B. MONDIN, vol. III, pp. 348-349.

Il valore oggettivo dell'esperienza religiosa

Germania. Si tratta di una vasta schiera di profondi pensatori di cui i più noti sono: Scheler, Otto, Schmidt, Guardini, Adam, Tillich, Dessauer, Lang. Per esigenze di spazio noi qui ci limiteremo a riassumere brevemente il pensiero dei primi due.

Scheler: la critica all'interpretazione evoluzionistica

Max Scheler pone il fenomeno religioso al centro della sua ricerca filosofica. In polemica col positivismo, che come abbiamo visto riduce la religione ad un momento transitorio dello sviluppo progressivo della storia dell'umanità, Scheler afferma il carattere assoluto e perenne dell'esperienza religiosa. Egli respinge categoricamente la teoria positivistica della nascita della religione per un processo evolutivo che va dal feticismo, all'animismo, alla magia, ecc., al politeismo e finalmente al monoteismo. Rifacendosi per la parte storico-positiva agli studi di W. Schmidt, in particolare alla sua tesi del monoteismo primitivo, Scheler rileva come fenomenologicamente « anche il feticcio più primitivo presenta, per quanto rozzamente, l'essenza indeducibile del divino, quale sfera globale dell'essere assoluto corredato con tutte le caratteristiche del santo ».[15] In esso, e tramite esso, l'intenzione religiosa intende, sente, vede la totalità dell'essere assoluto e santo e non un semplice oggetto naturale in cui per entropia introduce una vita psichica. Per quanto concerne la sfera religiosa Scheler ritiene che il motivo ultimo della sua accettazione sia l'evidenza immediata dell'oggetto che si dà come tale in atti di conoscenza specifica, nel caso, negli atti religiosi. Pertanto il fondamento ultimo della religione non può essere che l'automanifestazione di Dio. Tale automanifestazione della realtà personale di Dio, secondo Scheler, può avvenire solo tramite gli uomini religiosi, culminanti nel « santo originario », che egli individua nella figura di Cristo.[16]

L'automanifestazione di Dio

Rudolf Otto, nel suo famoso saggio *Das Heilige* (Il sacro), descrive con acutezza straordinaria le differenti modalità dell'esperienza religiosa. Questa si configura anzitutto come sentimento del *numinoso*. Il numinoso è una categoria che fa parte della categoria più complessa del « sacro ». È una categoria del tutto *sui generis*, che è completamente inaccessibile alla comprensione concettuale e, in quanto tale, costituisce un *arreton*, qualcosa di indefinibile, ineffabile, proprio come il « bello » sul piano estetico. In questo senso appartiene al dominio dell'« irrazionale », e rappresenta l'elemento più intimo che è comune a tutte le religioni. Il numinoso a sua volta assume due aspetti che lo caratterizzano in modo inequivocabile: a) l'aspetto di *mysterium tremendum* e b) l'aspetto di *mysterium fascinans*. Il primo costituisce l'aspetto ripulsivo del numinoso, il secondo ne rappresenta invece l'aspetto attrattivo e « affascinante ». Però il sacro oltre che un aspetto « irrazionale », rappresentato dalla categoria del numinoso, riveste anche un aspetto « razionale »; que-

Otto: le differenti modalità dell'esperienza religiosa (il sentimento del numinoso)

[15] M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano.
[16] Cfr. G. FERRETTI, *Max Scheler. Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

sto trova espressione soprattutto nei « simboli » e nei « dogmi ». Grazie a queste categorie, attraverso « segni » stabili e universalmente validi, il sacro acquista una struttura solida, che gli conferisce il carattere di « dottrina » rigorosa, oggettivamente valida, e l'oppone per ciò stesso alle stravaganze dell'« irrazionalismo » fantastico e sognatore.

L'aspetto razionale del sacro: simboli e dogmi

3. Definizione della religione e sua distinzione dall'arte, dalla filosofia e dalla morale

« Tutti quelli che si occupano di scienza della religione — nota A. Lang — tutti quelli che della religione intendono favorire lo sviluppo, tutti quelli che la vorrebbero estirpare, offrono una definizione della sua essenza ».[17]

Una definizione della religione

Noi proponiamo come definizione sufficientemente descrittiva la seguente: « La religione è l'insieme di conoscenze, di azioni e di strutture con cui l'uomo esprime riconoscimento, dipendenza, venerazione nei confronti del sacro ».

Questa definizione, come si vede, comprende due elementi, uno riguardante il soggetto e l'altra l'oggetto. Quanto al soggetto essa indica l'atteggiamento che l'uomo assume quando si esprime religiosamente. In effetti non ogni rapporto col Sacro è attività « religiosa ». Se per esempio si studia il processo di trasformazione e di sviluppo delle religioni, i loro influssi e manifestazioni, non si può fare a meno di occuparsi anche dell'oggetto dell'esperienza religiosa, tuttavia ci si muove sul piano della storia, non della religione. « Si può parlare di un atto religioso, soprattutto d'un atto religioso fondamentale, solo quando l'uomo assume di fronte al Sacro e al Divino un atteggiamento soggettivo del tutto particolare, cioè quando viene emotivamente colpito e attratto dall'oggetto ed entra in contatto personale con esso. Questo è il lato psichico o interiore della religione ».[18] Come s'è detto, l'aspetto soggettivo del fenomeno religioso è costituito dal riconoscimento della realtà del Sacro, dal sentimento di totale dipendenza nei suoi confronti e dall'atteggiamento di venerazione verso di esso.

L'atto religioso fondamentale come atteggiamento soggettivo di fronte al Divino

Dell'oggetto della religione la nostra definizione indica ciò che lo caratterizza in modo esclusivo, vale a dire di *essere-sacro.* Sacro è un concetto primario, fondamentale, come i concetti di essere, di vero, di bene, di bello, e pertanto non lo si può spiegare ulteriormente rifacendosi a categorie estranee alla sfera religiosa. Su questo punto mi pare che Scheler e Otto abbiano perfettamente ragione. Ma non per questo lo si deve considerare un concetto non suscetti-

Il "Sacro" è un concetto primario e fondamentale

[17] A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione,* 2ª ed., Morcelliana, Brescia 1969, p. 25.
[18] *Ivi,* p. 48.

bile di qualche delucidazione. Infatti, all'interno della sfera religiosa il Sacro assume caratteristiche sue proprie, inconfondibili, che consentono di descriverlo in modo inequivocabile. Tra le caratteristiche più perspicue ricordiamo quelle così bene evidenziate da Rudolf Otto: la *numinosità* (o sacralità), la *misteriosità*, la *maestà*, il *fascino*. Ma sue caratteristiche importanti sono anche queste altre: l'*oggettività*, l'*assiologia*, la *trascendenza* e la *personalisticità*.

Le caratteristiche del Sacro: oggettività, assiologia, trascendenza, personalisticità

Anzitutto l'*oggettività*: il Sacro finché permane sacro e quindi oggetto della religione non può essere considerato una trovata della fantasia umana, una proiezione e ipostatizzazione dei bisogni, desideri, ideali dell'uomo. L'atto religioso è rivolto ad una realtà effettivamente esistente: « sempre i contenuti religiosi si presentano con la pretesa d'avere consistenza e validità anche al di fuori della coscienza e dell'esperienza religiosa ».[19] La *trascendenza*: anche se non è collocato fuori del mondo, il Sacro viene sempre considerato come qualcosa che supera infinitamente il mondo stesso e tutto ciò che nel mondo è compreso, in particolare l'uomo. L'*assiologia*: il Sacro rappresenta il valore supremo, cui fanno capo tutti gli altri valori. La *personalisticità*: l'uomo religioso non si colloca in rapporto con un oggetto, ma con un Tu, con una persona. « C'è qualcuno di fronte a lui. Io esperimento un Tu. E io me lo immagino sotto la forma di un dèmone o di un dio ».[20]

L'elemento oggettivo distingue la religione dalla filosofia

Determinata in questo modo l'essenza della religione, risulta evidente in che cosa essa si distingua dalla filosofia, dall'arte e dalla morale. Ciò che la distingue dalla filosofia è soprattutto l'elemento soggettivo; infatti sia la religione che la filosofia si occupano del Sacro, del Divino, della « realtà ultima », ma fanno ciò in un modo totalmente diverso. La filosofia procede astrattamente e con finalità puramente speculative; invece la religione « è una presa di posizione personale che va oltre la semplice conoscenza della verità, è l'atteggiamento in cui tutto l'io si raccoglie nella sua singolarità »,[21] con un impegno supremo (*ultimate concern*).[22] Ciò che distingue la religione dall'arte è invece soprattutto l'elemento oggettivo: la religione ha per oggetto il reale, l'arte l'ideale. Infine, anche religione e morale, nonostante siano legate l'una all'altra nel modo più stretto, sono essenzialmente distinte. « La prima è incontro con Dio: contatto personale con Lui, riconoscimento umile e devoto del suo valore assoluto e della sua santità. Alla seconda spetta la cura e la realizzazione dei valori che corrispondono all'essenza dell'uomo ».[23]

[19] *Ivi*, p. 79.
[20] G. Van der Leeuw, *L'uomo primitivo e la religione*, Einaudi, Torino 1961, p. 144.
[21] A. Lang, *Op. cit.*, p. 110.
[22] P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago 1951, vol. I, pp. 22 ss.
[23] A. Lang, *Op. cit.*, p. 118.

4. Fondazione teoretica della religione

Il problema della verità dell'oggetto religioso

A questo punto, se si vuole passare dal piano formale della definizione della religione a quello della sua verità obiettiva, occorre affrontare il problema della verità dell'oggetto della religione, un problema di capitale importanza ma anche estremamente arduo qualora ci si voglia affidare esclusivamente alle forze della ragione.

Per risolverlo si possono battere due vie: la metafisica e l'ermeneutica storica; però né l'una né l'altra sono in grado di garantire il sicuro raggiungimento del traguardo e sono tutte due cosparse di grosse difficoltà.

La metafisica ha il pregio di far leva esclusivamente sulle forze della pura ragione; ma proprio per questo ha ben poche probabilità di risolvere un problema così difficile come questo. Anche nell'eventualità che riesca ad elevarsi fino al piano religioso, la ragione speculativa non potrà mai fornire un quadro sufficientemente preciso, dettagliato, concreto ed esistenziale. La sua massima aspirazione è provare l'esistenza di Dio, la creazione del mondo e la possibilità della rivelazione. Ma queste verità non sono sufficienti ad alimentare la vita religiosa, una vita fatta di intimità, amore, devozione, adorazione, preghiera.

Da Leibniz in poi a quella parte della metafisica che si occupa del problema di Dio si è dato il nome di *teodicea* (difesa di Dio; dal greco *theos* = Dio; *dikein* = difendere).

Il compito della "teodicea"

I limiti inevitabili che accompagnano questa disciplina sono ovvi per la natura sovrannaturale del suo oggetto: Dio, che rimane anche per il filosofo un mistero tremendo e fascinoso, il quale acceca qualsiasi intelligenza che pretende di catturarlo. Lo stesso san Tommaso confessava che il modo migliore di parlare di Dio è quello « per negazioni », perché « Dio rimane avvolto nella notte oscura dell'ignoranza, ed è in questa ignoranza che noi ci avviciniamo a Dio durante la nostra vita. Infatti in questa fitta nebbia abita Dio ». Ma altra cosa è riconoscere i limiti di una disciplina, altra cosa contestarne la legittimità e la possibilità.

A partire da Kant sono state sollevate contro la teodicea tali difficoltà da mettere in dubbio la sua stessa legittimità e possibilità. Kant ha sollevato obiezioni di ordine gnoseologico; Wittgenstein di ordine semantico; Heidegger di ordine metodologico.

Obiezioni contro la teodicea

In breve, Kant confinando la conoscenza umana all'ordine dei fenomeni, concede alla ragione il potere di sollevare la questione di Dio ma le nega la possibilità di risolverla positivamente. Wittgenstein, ritenendo che si possa parlare sensatamente soltanto di oggetti verificabili empiricamente, poiché Dio non appartiene a questo ordine di oggetti, dichiara che di Lui non si può parlare: né sollevare questioni, né dare risposte. Infine, Heidegger ritiene che la metafisica abbia come oggetto proprio lo studio dell'essere degli essenti (« Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla? ») e come metodo

proprio la fenomenologia e di conseguenza sostiene che non c'è spazio per una riflessione autenticamente metafisica su Dio: la teodicea non può essere altro che una *onto-teo-logia*.

Alle obiezioni di Kant, Wittgenstein e Heidegger non è difficile replicare: basta denunciare la loro pretesa di bloccare la conoscenza umana dentro il mondo dei fenomeni, il linguaggio sensato dentro la sfera delle cose verificabili, la metodologia appropriata per accostarsi alla realtà al solo metodo fenomenologico. Se tali preclusioni non vengono ritenute legittime, allora lo studio di Dio diviene per il filosofo non solo una possibilità ma anche un dovere, poiché esprime l'esigenza insopprimibile della natura umana di afferrare il senso della sua origine e del suo fine ultimo.

I limiti dell'ermeneutica e della ragione storica

L'ermeneutica, cioè l'arte della interpretazione, da parte sua, assumendo come punto di partenza un evento storico particolare (la rivelazione biblica, oppure quella cristiana, quella islamica, ecc.) si trova nella difficoltà di provare come un evento storico di carattere particolare (situato in un dato momento spazio-temporale) possa assurgere a valore universale, assoluto. Essa dovrebbe mostrare che è l'unico evento capace di rispondere alle istanze fondamentali della natura umana e di appagarle pienamente. Ma dove trovare argomenti decisivi a sostegno di questa pretesa? La ragione storica non sembra in grado di scoprirli.

Qualcuno potrebbe pensare di risolvere il problema unendo insieme le due vie. Ma questa è un'impresa irrealizzabile, perché la metafisica e l'ermeneutica storica si dirigono verso oggetti che non hanno nulla di comune tra di loro.

Tutto ciò lascia intendere che la soluzione adeguata del problema religioso non si può ottenerla con la pura ragione, ma soltanto mediante la fede, cioè mediante un'umile e completa sottomissione di tutto l'essere dell'uomo a colui che costituisce il centro, il cuore, l'anima della sfera religiosa, Dio.

CONCETTI DA RITENERE

— *Stadio religioso*
— *Numinoso; arreton; mysterium tremendum*
— *Soggetto e oggetto della religione*
— *Numinosità; misteriosità; maestà; fascino; oggettività; assiologia; trascendenza; personalisticità*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. I TERMINI DEL PROBLEMA

a) La religione è una manifestazione tipicamente umana che ha caratterizzato tutti i tempi e tutte le culture. Essa si impone come una costante dell'essere umano, anche se non è coltivata da tutti gli uomini.

b) La problematicità della religione risiede nel fatto che l'attività religiosa è rivolta verso un oggetto di cui si vede messa in questione persino l'esistenza.

II. Le principali interpretazioni filosofiche della religione

1) La questione religiosa ha interessato sia il pensiero classico che quello medioevale e moderno. Ma è a partire da Hume e da Kant che essa assume una connotazione centrale. Nella cultura contemporanea si delineano due orientamenti: uno tendente a demistificare la religione, l'altro a difenderla.

III. Demistificazione della religione

Iniziatore di tale orientamento è Feuerbach che sottraendo alla religione ogni valore oggettivo la riduce a fenomeno in proiezione di alcuni bisogni fondamentali dell'uomo: Dio è solo l'idea che esprime ciò che l'uomo aspira ad essere.

— Sulla scorta di Feuerbach, Marx radicalizza l'interpretazione affermando che la religione è una delle sovrastrutture prodotte da una determinata struttura economica e che di essa la classe egemone si è sempre servita per mantenere lo stato di sottomissione della classe subalterna.

— La soluzione della questione economico-sociale prospettata dal comunismo decreta la scomparsa della religione.

— Comte, padre del positivismo, colloca l'esperienza religiosa nella fase primitiva della storia dell'umanità, che nella sua fase matura (quella del progresso industriale e scientifico) è chiamata ad esprimere un unico culto, quello di se stesso: il culto dell'Umanità.

— La religione viene considerata un fenomeno proiettivo e illusorio anche da Freud, che considera il fatto religioso come espressione dell'idea del padre che l'inconscio umano porta dentro di sé.

— Nietzsche giunge perfino a decretare la « morte di Dio », con particolare riferimento al Dio cristiano, in un mondo in cui il Super-Uomo non lascia più spazio alla realtà dei miseri, dei deboli, degli umili, dei poveri.

— Esistenzialisti (per esempio Sartre ed Heidegger) e neopositivisti (Carnap, Ayer) negano alcun valore alla dimensione religiosa, i primi impegnati totalmente sulla dimensione dell'immanenza e dell'esistenzialità dell'uomo, i secondi perché ritengono valide solo le proposizioni il cui contenuto è sperimentalmente verificabile.

IV. Difesa della religione

— Kierkegaard attribuisce allo stadio religioso il grado più elevato dell'esistenza umana che affida il proprio senso alla fede e all'adorazione di Dio.

— Bergson arriva all'esistenza di Dio attraverso l'esperienza dei mistici, che egli considera gli esperti delle cose divine.

— Blondel cerca di fondare il fenomeno religioso sull'analisi del dinamismo umano considerato nella sua struttura essenziale; l'*azione*, che trova solo in Dio la giustificazione della sua spinta all'infinito.

— James afferma che fondamento della religione sono la fede, il sentimento e la preghiera. Una religione autentica deve guardare a una certa metafisica o a una certa cosmologia razionale e la fede in Dio, i cui attributi sono « morali », può servire da base ad una teologia razionale.

Il valore oggettivo della religione è stato ribadito soprattutto da pensatori tedeschi:

— Scheler afferma il carattere assoluto e perenne dell'esperienza religiosa. Il fondamento ultimo della religione è l'automanifestazione personale di Dio, che avviene attraverso gli uomini religiosi, culminanti nel Cristo, il « Santo originario ».

— Otto configura il fenomeno religioso come sentimento del *numinoso* che assume due aspetti: il *mysterium tremendum* (aspetto repulsivo) e il *mysterium fascinans* (aspetto attrattivo e affascinante). L'aspetto irrazionale si accompagna a quello razionale dei simboli e dei dogmi, che conferiscono al sacro il carattere di dottrina rigorosa, oggettivamente valida.

— Ricordiamo tra gli assertori del valore oggettivo dell'esperienza religiosa anche Schmidt, Guardini, Adam, Tillich, Dessauer, Lang.

V. Definizione della religione e sua distinzione dall'arte, dalla filosofia e dalla morale

1. La religione è stata definita da Lang come l'insieme di conoscenze, azioni, strutture con cui l'uomo esprime riconoscimento, dipendenza, venerazione nei confronti del sacro.
2. Soggetto della definizione è l'atteggiamento assunto dall'uomo nell'esprimere la sua religiosità; oggetto è l'essere Sacro. Sacro è un concetto primario, fondamentale, come l'essere, il bene, il vero, ecc. Pertanto può essere spiegato solo attraverso le categorie dell'esperienza religiosa.
3. Le categorie del sacro sono state ben evidenziate da R. Otto: numinosità, misteriosità, maestà, fascino, oggettività, assiologia, trascendenza, personalisticità.
4. a) La religione si distingue dalla filosofia in ordine all'elemento soggettivo: quest'ultima procede astrattamente e speculativamente, mentre la prima è un atteggiamento totale, personale e singolare dell'io; b) la religione si distingue dall'arte in ordine all'elemento oggettivo: per la prima esso è il reale, per la seconda è l'ideale; c) religione e morale pur strettamente legate sono distinte: la prima è incontro personale e contatto con Dio, la seconda è realizzazione dei valori che rispettano l'uomo.

VI. Fondazione teoretica della religione

1. La fondazione è possibile attraverso due strade: a) la metafisica fa leva sulla forza della ragione. La sua aspirazione è di provare l'esistenza di Dio, la creazione del mondo, la possibilità della rivelazione; b) l'ermeneutica assume come punto di partenza un evento storico particolare (ad esempio la rivelazione biblica).
2. Limite della metafisica è quello di non poter alimentare la vita religiosa (intimità con Dio, amore, adorazione, preghiera). Limite dell'ermeneutica è quello di poter provare come un evento storico particolare può assurgere a valore universale assoluto.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. In quale misura la dimensione del mistero circonda la vita umana e si sottrae al possesso della conoscenza e dell'indagine scientifica? L'uomo può veramente ignorare questa dimensione?

2. Perché la religione è un fenomeno problematico?

3. Come provano l'esistenza di Dio Aristotele, Agostino, Tommaso, Anselmo, Cartesio, Leibniz?

4. Che cosa si intende per prova ontologica?

5. Kant quale classificazione presenta delle prove dell'esistenza di Dio? Che valore assegna alle prove tradizionali?

6. Su quali ragioni basano la demistificazione della religione Feuerbach, Marx, Comte, Freud, Nietzsche, Sartre, Carnap?

7. Che funzione assegnano alla religione Spinoza, Hegel, Croce?

8. Su che cosa fondano la religione Schleiermacher, James, Bergson, Otto, Scheler?

9. Come ha avuto origine la religione? Che cos'è il sacro? Qual è la sua relazione col profano?

10. In che rapporto si trovano religione e cultura, religione e cristianesimo, religione e filosofia, religione e scienza, religione e mito, religione e morale, religione e arte?

11. Fino a che punto il nostro tempo ha perso il senso del mistero e di Dio? Quali le conseguenze storico-culturali ed etiche più evidenti?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., *L'ateismo: natura e cause*, Massimo, Milano 1983.

AA.VV., *Il problema di Dio in filosofia e teologia oggi*, Massimo, Milano 1983.

AA.VV., *Etica e filosofia della religione*, Benucci, Perugia 1980.

AA.VV., *Con Dio e contro Dio*, a cura di M.F. Sciacca, 2 voll., Marzorati, Milano 1973.

ARTINI S., *Cristianesimo religione possibile?*, Massimo, Milano 1975.

BERGSON H., *Le due fonti della morale e della religione*, Morcelliana, Brescia 1949.

BIASUTTI F., *Problemi di metodo: filosofia e religione*, Liviana, Padova.

BOCHENSKI J.M., *La logica della religione*, Ubaldini, Roma 1967.

CANTONE C., *Introduzione al problema di Dio*, La Scuola, Brescia 1973.

COPLESTON F., *Religione e filosofia*, La Scuola, Brescia 1977.

CRISTALDI G., *Prospettive di filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1980.

DEL NOCE A., *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1970[3].

FABRO C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969[2].

GILKEY L., *Il destino della religione nell'era tecnologica*, Abete, Roma 1972.

GILSON E., *Dio e la filosofia*, Massimo, Milano 1984.

GRISON M., *Teodicea*, Paideia, Brescia 1978.

JAMES W., *Le varie forme della coscienza religiosa*, Principato, Milano.

KANT I., *La religione entro i limiti della sola ragione*, Guanda, Parma 1967.

LUCKMANN T., *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1976.

MANCINI I., *Filosofia della religione*, Abete, Roma 1968.

MARITAIN J., *Ateismo e ricerca di Dio*, Massimo, Milano 1983.

MONDIN G.B., *Introduzione alla teologia*, Massimo, Milano 1984.

PELLEGRINO U., *Rivelazione di Dio e umanesimo cristiano*, Ancora, Milano 1967.

THIELICKE H., *E se Dio esistesse...*, Morcelliana, Brescia 1975.

TURNER V., *La foresta dei simboli*, Morcelliana, Brescia 1976.

WEIL S., *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972.

WINDELBAND W., *Filosofia e filosofia della religione*, Benucci, Perugia 1982.

Capitolo nono

IL PROBLEMA ETICO O MORALE

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. Che cosa caratterizza il comportamento umano? In che misura libertà e capacità di scelta orientano l'azione?
2. Come si può definire il valore morale?

Etica: studio dell'attività umana riferita al suo fine ultimo

L'etica o morale, secondo una delle definizioni più comuni, è lo studio dell'attività umana con riferimento al suo ultimo fine, che è la piena realizzazione dell'umanità.

Il problema etico assume due aspetti principali: uno riguarda il fondamento e il valore dei codici, dei principi, delle norme, delle persuasioni morali già esistenti; è la *prospettiva critica.* L'altro riguarda le condizioni che rendono possibile l'azione morale in assoluto; il criterio di ciò che è morale e immorale per l'uomo; il fine ultimo della vita umana e i mezzi più adatti per raggiungerlo. Questa è la *prospettiva teoretica.* Le due prospettive non sono disgiunte l'una dall'altra, ma intimamente connesse, in quanto la prima fa da preambolo alla seconda: infatti la teorizzazione sistematica della morale richiede la valutazione critica dei comportamenti comuni.

1. La prospettiva critica

Prospettiva critica: indagine sui codici morali e le prescrizioni

La prospettiva critica riguarda gli interrogativi suscitati dalle prescrizioni e dalle norme dei codici morali. Infatti, se tali codici non sono suffragati dall'autorità divina, è naturale che ci si domandi: Chi li ha stabiliti? Che valore hanno? Si possono cambiare? A chi spetta il diritto di sostituirli con altri? Tocca alla collettività, oppure ai singoli, o ai governanti?

Nella storia della filosofia questi sono gli interrogativi che hanno dato il via alla riflessione morale. Essi sono già dibattuti vivacemente dai Sofisti, ma poi sono ripresi anche dalla filosofia morale di Socrate, Platone, Aristotele e dagli Stoici.

Il contesto politico e culturale dell'età di Pericle era particolarmente propizio allo sviluppo della critica della morale tradizionale. Le guerre con i Persiani e il commercio con gli altri popoli avevano rivelato ai greci nuovi stili di vita, e di pensiero, costituzioni civili e consuetudini morali diverse dalle proprie. Questo induce i Sofisti,

che già avevano rinunciato alla riflessione sul mondo per concentrare la propria attenzione sull'uomo, ad interrogarsi sul fondamento delle norme che regolano la condotta umana. La constatazione che tali norme presentano notevoli divergenze presso i vari popoli li induce a concludere che esse non si fondano sulla natura umana bensì su determinate convenzioni sociali. Gli stati fissano per i propri cittadini le convenzioni che giudicano più opportune per il loro benessere individuale e sociale. Ovviamente i Sofisti ritengono che il popolo greco possegga le convenzioni morali più elevate di qualsiasi altro popolo barbaro. Ma poiché non si tratta di principi morali innati bensì acquisiti, occorre farli apprendere alla gioventù mediante una apposita istruzione ed educazione. Di qui l'importanza che assume l'insegnamento morale nella *polis* greca. I Sofisti dicono di assumersi la responsabilità di tale insegnamento e si presentano perciò come « maestri di virtù ».

L'interrogativo dei Sofisti sul fondamento della norma morale

Il problema del fondamento dei codici e delle consuetudini morali viene ripreso ed approfondito da Socrate il quale lo fa con tale originalità di vedute da meritare di essere considerato il creatore della filosofia morale: « Socrate è il principale punto di partenza da cui si distaccano tutte le successive linee di sviluppo del pensiero etico greco; le speculazioni sulla condotta umana prima di Socrate, a nostro avviso, sono semplicemente un preludio alla effettiva rappresentazione ».[1]

Socrate: critica al convenzionalismo e fondamento naturale della morale

Socrate prende nettamente posizione contro le due tesi basilari dei Sofisti. Contro la prima la quale dice che i codici morali, le persuasioni etiche, i concetti fondamentali dell'etica (come buono, giusto, onesto, ecc.) sono frutto di convenzioni sociali, Socrate sostiene che essi trovano invece il loro fondamento nella natura stessa delle cose e dell'uomo. Parimenti contro la seconda tesi la quale afferma che le idee e i principi morali si apprendono mediante l'insegnamento, Socrate mostra che l'insegnamento presuppone il possesso di tali principi ed idee, e contribuisce tutt'al più alla presa di coscienza riguardo ai medesimi. Ma Socrate non si accontenta di respingere le tesi dei Sofisti contrapponendo ad esse altre tesi che si ispirano alla visuale filosofica opposta; egli sposta l'indagine morale ad un livello più profondo domandandosi come si possano giustificare le valutazioni morali. Certo, valutazioni morali se ne davano anche prima di Socrate. Per esempio Eutifrone (il personaggio dell'omonimo dialogo di Platone) riteneva « empia » la condotta di suo padre e per questo aveva deciso di denunciarlo; ma l'incontro con Socrate gli impone in sostanza questo problema: « Perché giudico *empia* la condotta di mio padre? Che cos'è l'*empio* e che cosa invece il suo opposto, il santo? ». Si badi bene, la domanda non è « che cosa è empio e che cosa è santo » — questo può indicarlo anche l'ordine

[1] H. SIDGWICK, *Outlines of the History of Ethics*, Macmillan, London 1949, p. XVIII.

costituito (quell'ordine in base al quale Eutifrone aveva deciso di procedere contro suo padre) — bensì « che cos'è *l'*empio e *il* santo », ossia che cosa sono l'empietà e la santità, che cosa sono cioè quei valori in base ai quali si può dichiarare empia o santa una determinata azione, e giustificare questa valutazione.

Il fondamento ultimo della moralità

Come si vede, Socrate non si accontenta di prendere in esame i codici morali correnti e di verificarne la legittimità. Egli si spinge più avanti e si interroga sul fondamento ultimo della moralità in quanto tale. In tal modo egli oltrepassa il problema critico e si cimenta con quello teoretico. La sua soluzione di questo problema è nota. Scavando sotto le apparenze le quali danno l'impressione che non esista nessun principio morale assoluto, universale, Socrate mostra che l'uomo è in possesso di un criterio supremo di moralità che lo aiuta a distinguere il bene dal male. È vero che gli uomini considerano buone cose diverse: uno pone il suo bene nella ricchezza, un altro negli onori, un altro ancora nella virtù; ma è anche vero che ogni uomo possiede la stessa nozione di bene e di male. Un uomo può amare le ricchezze e considerarle buone, un altro può considerare buoni gli onori, un altro i piaceri.

La nozione di bene e di male

Ma, osserva Socrate, nessuno dirà che il bene è male e che il male è bene; ognuno cercherà quello che egli considera bene e fuggirà quello che considera male. È evidente, dunque, che in ciascun uomo c'è la nozione o concetto di bene e di male, in se stessa sempre uguale, anche se la sua applicazione è diversa.

Il problema critico del fondamento e del valore dei codici e delle consuetudini morali dopo Socrate viene ripreso spesse volte da molti altri filosofi, ma senza più uscire dall'alternativa già emersa nel dibattito tra Socrate e i Sofisti, l'alternativa tra *convenzionalismo* (la soluzione dei Sofisti) e *naturalismo* (la soluzione di Socrate). A favore del convenzionalismo si schierano gli epicurei, gli scettici, i nominalisti, Cartesio, gli empiristi, i positivisti, gli esistenzialisti, i marxisti e altri ancora. Si mettono invece dalla parte del naturalismo Platone, Aristotele, Plotino, i neoplatonici, la maggior parte degli scolastici, gli idealisti, i neorealisti e i neotomisti.

2. La prospettiva teoretica

Prospettiva teoretica: le condizioni trascendentali dell'agire morale

La prospettiva teoretica verte sulle condizioni trascendentali dell'agire morale e sul criterio supremo per distinguere il bene dal male.

Quanto alle condizioni trascendentali tutti i filosofi sono d'accordo nel riconoscere che la prima di tutte le condizioni è la libertà. Essi potranno discutere sulla possibilità o meno di provare teoreticamente che l'uomo possiede questa qualità, ma non sul principio che se l'uomo non è libero non si può assolutamente parlare di moralità. Questa verità già lucidamente illustrata da Aristotele nell'*Etica nicomachea* fu ulteriormente approfondita dagli Scolastici, in parti-

colare da san Tommaso, da Cartesio e da Kant. Questi considera la libertà la *conditio essendi* della morale e fa di essa il primo postulato della ragion pratica ossia della filosofia morale.

A proposito della libertà Vanni Rovighi osserva giustamente che essa è non soltanto una condizione ma anche una componente costante dell'atto morale. Essa non precede la scelta e poi viene meno, ma accompagna la scelta dall'inizio alla fine. « La scelta è sempre libera, perché sempre il tradurre in azione un giudizio valutativo esige impegno. Il valore da attuare in concreto non ci determina mai necessariamente perché non incarna mai totalmente il valore, perché non è mai la pienezza del valore. Un'azione giusta e generosa è sempre abbastanza scomoda e faticosa per poter essere guardata sotto questi aspetti negativi, e quindi scartata, e il giudicare che *hic et nunc* è il mio vero bene, che l'autentica attuazione di me stesso è *questa*, anche se impone un sacrificio, esige sempre, come si diceva, un impegno, un atto di volontà ».[2]

Costante interazione tra libertà e scelta

Un'altra condizione trascendentale della morale è la consapevolezza o coscienza. Di per sé questa è già implicita nella condizione precedente: per essere veramente libera un'azione implica che si conosca ciò che si fa. Uno dei principi più elementari della morale cristiana dice giustamente che, per essere grave, un'azione cattiva dev'essere compiuta con piena avvertenza, ossia con consapevolezza. L'assenza di questa condizione può essere determinata da due motivi: a) errore riguardo a ciò che si fa (si sceglie una cosa per un'altra); b) mancanza della facoltà raziocinativa o impedimento del suo uso in chi agisce (per esempio, il bambino che non ha ancora l'uso di ragione, il pazzo, l'ubriaco, ecc.).

La consapevolezza o coscienza

La terza condizione trascendentale della morale è che la libertà sia guidata da qualche norma, da qualche principio direttivo. Una libertà assoluta che rifiuti di sottostare a qualsiasi legge, come quella affermata da Nietzsche e Sartre, diventa necessariamente una libertà amorale.

Ma a quali norme deve sottostare la libertà? Qui tocchiamo già la questione del criterio supremo della moralità, una questione che vede i filosofi profondamente divisi. Da una parte si trova una vastissima schiera d'autori che assegnano la funzione di criterio supremo al fine ultimo verso cui si dirige l'uomo nelle sue azioni. Dall'altra si trova un gruppo abbastanza nutrito di filosofi che assegnano il ruolo di criterio supremo alla legge, al dovere. Le morali costruite sul principio del fine si chiamano *teleologiche*; invece quelle costruite sul principio del dovere si chiamano *deontologiche*. Dato, però, che tutt'e due i principi, fine ultimo e dovere, sono suscettibili di diverse interpretazioni (così, per esempio, il fine ultimo può essere identificato col piacere, oppure con l'interesse,

Morali teleologiche e morali deontologiche

[2] S. Vanni Rovighi, « Il problema morale », in *Studio ed insegnamento della filosofia*, Ave, Roma 1969, vol. I, pp. 294-295.

l'utile o privato oppure della società, con la felicità, con i valori, ecc., e il dovere può essere fondato su leggi divine oppure naturali oppure civili, ecc.) ne consegue che si possono sviluppare vari tipi sia di morali teleologiche sia di morali deontologiche.

Nel gruppo delle morali teleologiche i tipi principali sono: edonismo, utilitarismo, eudemonismo e l'etica dei valori. Mentre nel gruppo delle morali deontologiche i tipi principali sono due: stoicismo e formalismo kantiano.

Le concezioni relativistiche o situazionali

Ci sono però alcuni filosofi che rifiutano di costruire la morale su di un principio assoluto, sia esso il fine ultimo oppure il dovere. Ammettono senz'altro che l'uomo ha doveri da compiere, leggi da osservare, fini da realizzare, ma questi mutano da un'epoca all'altra, da un luogo all'altro, da una circostanza all'altra. Pertanto ritengono che si possano elaborare soltanto etiche relativistiche o situazionali.

Nelle pagine che seguono esporremo brevemente questi tipi fondamentali di morale teleologica, deontologica e situazionale, riferendoci a qualcuno degli autori più rappresentativi.

Edonismo: il bene morale è il piacere sensibile

a) *Edonismo* - L'edonismo assume quale criterio supremo della moralità il piacere sensibile e, pertanto, identifica il bene morale con quest'ultimo. Esso è stato professato anzitutto da alcune correnti della filosofia greca: i Sofisti, i Cirenaici e gli Epicurei, e poi da vari autori dell'epoca moderna: Montaigne, Hobbes, Helvetius, Bentham, Stuart Mill, Freud.

Epicuro: il piacere come assenza di dolore

I più noti assertori dell'etica edonistica sono gli Epicurei, ai quali si deve senz'altro l'elaborazione più rigorosa di questo tipo di morale. Epicuro giustifica la scelta del piacere quale criterio supremo della morale nel modo seguente: « Noi diciamo che il piacere è principio e fine della vita felice, perché abbiamo riconosciuto che tra i beni il piacere è il primo e quello più connaturale a noi ». In effetti è sempre per il piacere che noi scegliamo di fare o di fuggire qualche cosa.

Il piacere in cui Epicuro fa consistere la felicità è la vita pacifica, l'assenza di qualsiasi preoccupazione (*atarassia*). Il piacere è quindi concepito come assenza di dolore piuttosto che come soddisfacimento di qualsiasi passione: « Quando diciamo che il piacere è il bene supremo non intendiamo riferirci ai piaceri dell'uomo corrotto, che pensa solo a mangiare, bere e alle donne ».

La virtù mezzo per conseguire il vero piacere

La virtù è il mezzo per conseguire il vero piacere. Virtuoso è colui che coglie il vero diletto secondo moderazione e misura, e limita il suo desiderio a quei piaceri che non turbano l'anima. Per il pieno raggiungimento dell'atarassia, della felicità, Epicuro raccomanda di liberarsi dalle tre preoccupazioni che maggiormente assillano l'uomo: gli dèi, la morte e la politica.[3]

L'etica edonistica teorizzata da Epicuro e propagandata dai suoi

[3] Cfr. B. Mondin, vol. I, pp. 176-177.

discepoli in tutte le regioni dell'impero ellenistico, aveva già trovato dei convinti assertori in alcuni filosofi del secolo V a. C., soprattutto tra i Sofisti e i Cirenaici (questi ultimi capeggiati da Aristippo). Le loro teorie avevano richiamato l'attenzione di Platone e di Aristotele, i quali elaborano le loro dottrine morali in costante polemica con le posizioni degli edonisti, mettendone in luce i gravissimi limiti. Infatti la natura umana si caratterizza per la sua componente spirituale, l'anima, e, quindi, non può avere per fine il piacere, bensì la virtù, in particolare la virtù della sapienza. Questa e non il piacere costituisce il criterio supremo della moralità, e per conseguire la sapienza l'uomo dev'essere disposto a compiere qualsiasi sacrificio.

Una critica altrettanto perentoria dell'edonismo si ha col cristianesimo che esalta l'amore come superamento dell'egoismo e dell'edonismo, e rivela i lati positivi del dolore, i quali lo rendono perfino amabile, non in sé, ma come mezzo insostituibile di purificazione e di perfezione individuale, e di redenzione per gli altri.

L'utilitarismo egoistico di Hobbes

b) *Utilitarismo* - L'utilitarismo assume come criterio supremo della morale l'utile, l'interesse, il vantaggio. Di esso si danno due versioni principali, dette utilitarismo egoistico e utilitarismo altruistico o sociale. Il primo fa valere come criterio l'utilità, l'interesse del singolo; invece il secondo fa valere l'interesse, il vantaggio della collettività. Il sostenitore più convinto dell'utilitarismo egoistico è Hobbes; mentre quasi tutti gli altri massimi esponenti della filosofia inglese (Bacone, Locke, Hume, Stuart Mill, Russell) sostengono l'utilitarismo altruistico e criticano severamente la posizione di Hobbes. Così, per esempio, Hume osserva, contro Hobbes, che la lode e il biasimo che noi accordiamo ad azioni virtuose compiute lontano da noi (lontananza di tempo e di spazio) oppure da un nostro avversario e che possono anche nuocerci, provano l'esistenza, all'origine dei nostri sentimenti, di qualcosa che sfugge all'istinto egoista e che non pretende di far appello nemmeno ad un interesse privato immaginario. Vi sono inoltre inclinazioni in noi, come la generosità, l'amore, l'amicizia, la compassione, la rettitudine, che hanno « cause, effetti, oggetti, operazioni » totalmente diverse da quelle delle passioni egoistiche. L'ipotesi di una benevolenza disinteressata, distinta dall'amore proprio, è realmente più semplice e più conforme all'esperienza dell'ipotesi che pretende di risolvere ogni sentimento umanitario attraverso l'egoismo. Vi sono esigenze naturali e passioni mentali che ci spingono verso l'oggetto senza alcuna considerazione di puro interesse.

Stuart Mill: piacere individuale e interesse collettivo

A Stuart Mill spetta il merito d'avere elaborato una forma sofisticata di utilitarismo in cui cerca di far coincidere il piacere individuale (fissando una ingegnosa « scala dei piaceri ») con l'utilità della collettività. La coincidenza si realizza allorché si dà la preferenza ai piaceri del « cuore » (devozione e altruismo), inesauribili produttori di gioie incessantemente rinnovate per colui che dà come

per colui che riceve. Il traguardo di questa mirabile fusione non è frutto di calcoli egoisticamente sottili, ma piuttosto di un processo psicologico di associazione delle idee. Secondo Mill, grazie a tale processo, la nozione di interesse proprio e la nozione di interesse altrui diventano così strettamente fuse che l'individuo non può più pensare alla propria felicità senza, automaticamente, pensare a quella degli altri: donde l'aspetto d'obbligazione e di spontaneità, allo stesso tempo, che assume la vita morale presso l'individuo realmente virtuoso.

c) *Eudemonismo* - Per l'eudemonismo (dal greco *eudaimonia*), il criterio supremo della morale è la felicità, cosicché un'azione è giudicata moralmente elogiabile oppure riprovevole a seconda che sia o no compiuta in vista della felicità. I massimi esponenti di questo tipo di morale sono Aristotele e Tommaso d'Aquino. Secondo entrambi questi autori ogni azione è diretta ad un fine, ma questo non basta a renderla eticamente valida; ciò avviene soltanto nel caso che il fine particolare in vista del quale è compiuta sia in armonia col fine ultimo verso cui è orientato colui che la compie. Il fine ultimo d'ogni ente è la sua piena realizzazione, e questa si ottiene con lo svolgimento a pieno ritmo di quell'attività che gli è propria, ossia di quell'attività che attua la sua natura specifica. Dal raggiungimento dell'ultimo fine dipende la sua felicità. Quanto all'uomo, l'attività che lo distingue dagli animali è il pensiero, la cui espressione massima è la contemplazione. Perciò la felicità dell'uomo non consiste né nelle ricchezze né negli onori e tanto meno nel piacere (tutte cose che anziché contribuire alla piena realizzazione della mente umana, la disturbano e persino l'offuscano interamente), bensì nella contemplazione. Ma contemplazione di che cosa? Su questo punto c'è una parziale divergenza tra Aristotele e Tommaso. Secondo Aristotele la contemplazione che assicura all'uomo la piena felicità è quella della verità assoluta nei tre campi della fisica, della matematica e della metafisica. Invece per san Tommaso la contemplazione ha un senso eminentemente teologico: secondo il pensatore di Aquino l'unica contemplazione che può esaurire tutte le esigenze del pensiero e che perciò può ricolmare l'anima di felicità è la contemplazione di Dio. Per comprendere bene il pensiero di san Tommaso su questo punto occorre però fare una precisazione: la conoscenza di Dio in cui egli ripone la piena felicità dell'uomo non è certamente quella conoscenza analogica di Dio che la nostra mente può raggiungere durante la vita presente. Neppure la conoscenza metafisica più eccelsa può bastare a farci felici, dato che la riflessione filosofica ci fa vedere più quello che Dio non è, che quello che egli è. Persino la conoscenza che otteniamo mediante la fede è insufficiente a farci felici: essa mette a disagio la nostra mente piuttosto che appagarla. La sola conoscenza in cui san Tommaso ripone la nostra felicità è la visione beatifica di Dio, una conoscenza

Eudemonismo in Aristotele e Tommaso: la felicità come piena realizzazione dell'essere

Contemplazione filosofica e contemplazione teologica

soprannaturale che possiamo ottenere solamente nella vita futura.

S'è detto che la moralità d'una azione secondo Aristotele e Tommaso dipende dal rapporto che intercorre tra il fine al quale essa è di fatto diretta e il fine ultimo. Ora, a questo proposito sorge spontaneamente la domanda: come fa l'uomo a determinare la moralità delle proprie azioni? Chi lo istruisce sui rapporti esistenti tra le azioni che vuole compiere e il suo fine ultimo? Sia secondo Aristotele che Tommaso, questa è la funzione propria della legge, la quale è essenzialmente l'espressione della moralità d'una azione. Si danno però due tipi principali di legge. C'è anzitutto una legge naturale, la quale è conosciuta infallibilmente solo nei suoi principi più universali, come, per esempio, « fa' il bene e evita il male ». Da questi principi generali della legge naturale l'uomo può procedere a determinare la moralità delle singole azioni mediante il ragionamento. E questo è il compito principale dell'etica e di chi fa filosofia morale cioè del saggio. Senonché questo è un lavoro che ben pochi hanno la possibilità e capacità di svolgere. Ecco allora che subentra la legge positiva (umana per Aristotele, anche divina per Tommaso), la quale ha la funzione di determinare la legge naturale e di applicarla ai casi concreti.[4]

La funzione regolatrice della legge morale

d) *Stoicismo* - Lo stoicismo assume come criterio supremo della morale la pratica della virtù. I tratti essenziali dello stoicismo etico sono già presenti in Platone. Questi nel *Gorgia* dimostra che merita più compassione chi commette ingiustizia che colui che la soffre; con lo stesso ragionamento nella *Repubblica* dimostra che è più felice il giusto in croce che l'ingiusto che nuota in un mare di piaceri. Infine, nel *Fedone* insegna che per raggiungere la felicità è necessario rinunciare ai piaceri e alle ricchezze e dedicarsi alla pratica della virtù.[5] Gli insegnamenti etici di Platone sono stati ripresi e sviluppati con maggiore organicità da Zenone e dai suoi discepoli (ossia dagli Stoici). Il loro principio fondamentale è che condotta morale significa condotta secondo ragione (vale a dire secondo il Logos). Condotta secondo ragione vuole dire pratica della virtù. Pertanto la virtù costituisce il criterio supremo della moralità.

Il criterio morale supremo dello stoicismo è l'esercizio delle virtù

La virtù: condotta secondo ragione

Ma che cosa intendono gli Stoici per virtù? La virtù è una disposizione interna dell'anima per la quale essa si trova in armonia con se stessa, ossia col proprio Logos. La virtù non consiste come aveva creduto Aristotele nel giusto mezzo tra due difetti opposti, bensì in uno dei due estremi: e precisamente nell'estremo conforme alla ragione (mentre l'altro estremo è conforme alle passioni). Tra virtù e vizio non si dà via di mezzo; uno non è più o meno vizioso o più o meno virtuoso: o è virtuoso o è vizioso. E di fatto, chi vive secondo ra-

La virtù è l'assoluto dominio della ragione

[4] *Ivi*, pp. 139-141.
[5] *Ivi*, pp. 92-93.

gione, cioè il saggio, fa tutto bene e virtuosamente; invece chi è privo della retta ragione, lo stolto, fa tutto male e in modo vizioso.

La "apatia" degli Stoici: superamento dell'egoismo e immedesimazione nel Logos

La pratica della virtù secondo gli Stoici consiste nell'apatia (*apatheia*), cioè nell'annullamento delle passioni e nel superamento della propria personalità. Solo superando la propria personalità, che è l'indice estremo dell'egoismo, perdendo la propria individualità, è possibile congiungersi col Logos. Per questo è necessario liberarsi dalle passioni che sono le catene che legano l'anima al corpo e le impediscono di unirsi al Logos. Per raggiungere questa libertà di spirito bisogna essere indifferenti alle contingenze della vita quotidiana, e a tutto ciò che non è in nostro potere.[6]

La morale stoica con i suoi spunti fortemente ascetici e con il suo impegno squisitamente interioristico e spirituale presenta una considerevole affinità con la morale cristiana. Questo spiega perché essa abbia incontrato il favore della chiesa primitiva e abbia indotto i padri della chiesa e molti scolastici ad incorporarla nella loro dottrina morale. Ciò è durato fino a quando san Tommaso, riabilitando Aristotele, introdusse una nuova visione dell'uomo e delle cose in cui si esaltano non soltanto i valori dell'anima e del cielo ma anche quelli del corpo e di questo mondo. Il felice connubio durato tanti secoli tra stoicismo e cristianesimo fu allora interrotto.

Il formalismo etico: l'esecuzione del dovere

e) *Formalismo etico* - Il formalismo etico pone il criterio supremo della morale nella pratica della virtù, nell'esecuzione del dovere, nell'obbedienza alla legge, come lo stoicismo. Ma esso insiste ancor di più di quest'ultimo sulla non pertinenza dei contenuti al fine di determinare il valore morale di una azione: ciò che conta è esclusivamente la forma e questa è data dall'obbedienza alla legge per la legge, dall'esecuzione di un'azione solo per puro amore del dovere. Questa è la nota concezione della morale che Kant sviluppa nella *Critica della ragion pratica*. In quest'opera Kant sostiene che il criterio supremo della morale non può essere derivato dall'esperienza, perché in tal caso si avrebbe un criterio soggettivo e particolare, perciò variabile e contingente, che determinerebbe la volontà ad agire per un fine esterno ad essa e non per la legge morale che la volontà dà a se stessa: la volontà sarebbe eteronoma e non autonoma, come invece esige la moralità dell'azione. Perché il criterio supremo della moralità abbia validità assoluta e universale, è necessario che sia indipendente da ogni possibile oggetto particolare e si riferisca ad una forma *a priori* incondizionata. Come la conoscenza è universale e necessaria non per il contenuto fornito dall'esperienza, ma per la forma *a priori* che la riveste; così un'azione assume valore morale non in forza dell'oggetto a cui è rivolta bensì per una forma *a priori*, una legge pura. Tale forma *a priori*, tale legge pura, per Kant è l'*imperativo categorico*: « obbedisci alla legge per la legge stessa e per

L'"imperativo categorico" di Kant come norma suprema della moralità

[6] *Ivi*, pp. 171-174.

nessun altro motivo ». L'obbedienza a questo imperativo costituisce l'essenza della morale. « L'essenziale d'ogni determinazione della volontà mediante la legge è: che essa come volontà libera, quindi non solo senza il concorso degli impulsi sensibili, ma anche con l'esclusione di tutti quegli impulsi, e con danno di tutte le inclinazioni, in quanto possono essere contrarie a quella legge, venga determinata solo mediante la legge ».[7]

Kant, però, è consapevole che la norma dell'imperativo categorico è troppo astratta e indeterminata per costituire una guida valida ed efficace della vita morale, e pertanto suggerisce alcune formule che consentono a chi agisce di verificare se la propria azione sia conforme all'imperativo categorico o no. Le formule sono le seguenti: *Prima*: « Agisci in modo che la massima della tua azione possa sempre valere al tempo stesso come principio universale di condotta ». *Seconda*: « Agisci in modo da trattare l'umanità sia nella tua persona che negli altri come fine e mai come mezzo ». *Terza*: « Agisci in modo che la tua volontà possa considerare se stessa come istituente una legislazione universale », ossia agisci secondo massime tali che la volontà d'ogni uomo, in quanto volontà legislatrice universale le possa approvare.[8]

Le tre massime universali di Kant

f) *Etica dei valori o assiologia*[9] - Da alcuni autori (Meinong, Hartmann, Scheler, ecc.) il tentativo di Kant di uscire dal soggettivismo facendo appello ad un principio a priori non è ritenuto valido, e questo per due ragioni. Prima, perché deriva il criterio dell'imperativo categorico esclusivamente da un dettame della coscienza individuale. Seconda, perché prescinde completamente dal contenuto delle azioni. Al fine di restituire obiettività al criterio supremo della morale essi si richiamano alla tradizione classica, la quale come s'è visto, assegna la funzione di norma suprema della morale al bene. Questo però viene da loro concepito non tanto come fine ultimo quanto come valore. Di qui il nome della loro etica.

L'etica dei valori: recupero del contenuto delle azioni

Il massimo esponente di questa concezione del fondamento della morale è Max Scheler. Nell'opera *Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* egli fa vedere che la critica kantiana all'etica materiale può valere soltanto se riferita a dei beni particolari, ma non vale se riferita al bene inteso come valore. Questo infatti non è per nulla un dato empirico come pretende Kant, ma qualcosa di assoluto. Il valore, precisa Scheler, è l'oggetto proprio dell'etica così come l'essere è l'oggetto della metafisica, il bello dell'estetica, il sacro della religione, il fatto della storia. E pertanto come per la percezione del bello, del sacro, dell'essere, ecc., si danno organi specifici, similmente l'anima possiede un organo particolare per la percezione del valore. Quest'organo non è né la fantasia, né il senso, né la ragione,

Scheler: il valore oggetto della morale

[7] I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1924, p. 87.
[8] B. MONDIN, vol. II, pp. 320-326.
[9] L'etica dei valori (o assiologia) è trattata più ampiamente nel cap. XIV.

ma qualcosa di diverso, che Scheler chiama « organo emozionale ».

L'organo emozionale che ci pone a contatto col valore si articola in un « sentire » che coglie i singoli valori, in un « preferire » che ne stabilisce la gerarchia, e in un « amare » che precede il sentire e il preferire nella ricerca di nuovi valori, « come un pioniere e una guida ». Siffatta apprensione emozionale non ha nulla a che vedere con la sensibilità empirica, perché il valore è una qualità che sussiste del tutto indipendentemente, non una proprietà connessa sostanzialmente con l'oggetto che ne è il portatore; tanto è vero, osserva Scheler, che la « sfumatura di valore » di un oggetto, ad esempio il carattere simpatico o antipatico di una persona, è colto prima ancora che si colga distintamente l'oggetto stesso. E neppure si tratta di un sentimento psicologico, bensì di un sentimento intenzionale, che è « un originario riferirsi o indirizzarsi a qualcosa di oggettivo », qual è appunto il valore.

L'apprensione emozionale come sentimento intenzionale

Determinato il criterio fondamentale dell'etica e la facoltà conoscitiva atta a riconoscerlo, Scheler passa a considerare quali sono di fatto i valori che l'uomo conosce e con quale ordine gerarchico si presentano. Scheler distingue due classi di valori: valori di persona (*Personwerte*) e valori di cosa (*Sachwerte*). Ovviamente i valori di persona sono quelli che si riferiscono alla persona, e cioè anzitutto il valore dell'essere stesso della persona e poi i valori delle virtù. Invece valori di cosa sono quelli che contribuiscono a formare quelle unità axiologiche cosali costituenti i « beni », siano essi beni materiali (utili o piacevoli), beni vitali (come quelli economici), beni spirituali (come la scienza e l'arte), o siano in genere i beni culturali. Di queste due classi solo la prima abbraccia i valori propriamente etici, perché questi, come già osservava Kant, hanno per portatore essenzialmente la persona. Ciò significa che un'azione, che contribuisce alla formazione e allo sviluppo della persona, in sede etica, merita d'essere giudicata positivamente; mentre invece un'azione che danneggia la persona va giudicata negativamente.

I valori della persona e i valori delle cose

g) *Relativismo e situazionismo* - Con questi due termini si designa una teoria etica, la quale si sforza di dimostrare che le esigenze morali sono determinate da condizioni mutevoli dalle quali derivano, per tali esigenze, contenuti non solo diversi ma anche in parte contraddittori, cosicché è logico pensare che nessuna istanza morale può essere veramente vincolante.

Relativismo morale e gnoseologia scettica

Il relativismo morale come pure il situazionismo si presentano in due forme principali. La prima forma è a base gnoseologica e ha avuto diffusione anche di là dal campo dell'etica filosofica e della stessa scienza. I suoi principali sostenitori si trovano tra i sofisti, gli scettici, i nominalisti. La seconda forma è a base ontologica: è il relativismo proprio del materialismo storico elaborato da Marx e da Engels.

In entrambe queste forme di relativismo, proprio perché si nega

l'esistenza di un criterio supremo della moralità, qualsiasi discorso etico diviene arbitrario e, in ultima analisi, privo di senso.

A questa conclusione è giunta ultimamente anche la corrente filosofica del neopositivismo, in base a considerazioni che a prima vista sono di ordine linguistico, ma guardando a fondo, sono di ordine gnoseologico: si tratta sempre di una concezione empiristica e quindi relativistica della conoscenza umana.

Neopositivismo: determinazione del senso del linguaggio morale

I neopositivisti e i loro discendenti, gli analisti del linguaggio, ritengono errata l'impostazione tradizionale della filosofia morale come del resto anche di tutte le altre parti della filosofia. La questione primaria e specifica della filosofia in ogni suo settore non è esaminare contenuti e tanto meno stabilirli, bensì studiare il linguaggio con cui vengono espressi. Pertanto, per quanto concerne l'etica, il compito del filosofo non è di ricercare il criterio supremo della moralità, ma di esaminare il linguaggio proprio della morale al fine di determinarne il vero significato.

Secondo i neopositivisti il linguaggio della morale non può avere significato oggettivo, perché non si può controllarlo mediante la « verifica sperimentale »: esso esprime disposizioni soggettive di chi parla oppure è teso a suscitare determinate disposizioni soggettive di chi ascolta. È pertanto un linguaggio che ha un valore essenzialmente emotivo.

Analisi del linguaggio: l'assunzione del linguaggio ordinario come modello

I filosofi della corrente analitica ritengono arbitraria e falsa la teoria neopositivista del linguaggio, in quanto privilegia indebitamente un tipo di linguaggio, quello delle scienze sperimentali, ad esclusione di tutti gli altri. Il linguaggio modello a loro avviso non è quello scientifico bensì quello ordinario. Il significato e il valore degli altri linguaggi va determinato mettendoli a confronto col linguaggio ordinario. L'esito di questo confronto per quanto concerne il linguaggio morale varia da autore ad autore. C'è peraltro una tendenza a riconoscerne il valore oggettivo ed universale.[10]

3. Il problema etico ha delle soluzioni?

Il quadro che ci presenta la storia della filosofia morale è indubbiamente uno dei più sconcertanti: all'uomo che ha bisogno di direttive sicure per le sue azioni e di un'indicazione precisa sul senso e il significato ultimo della sua esistenza esso offre i suggerimenti più diversi e contraddittori. Che significa tutto questo? Forse, che ci troviamo davanti a problemi insolubili? Molti filosofi, tra cui alcuni anche di ispirazione cristiana, pensano di sì.

Impossibilità di una soluzione dogmatica

Noi non siamo di questo parere. Ammettiamo senz'altro che anche per la morale come per le altre parti della filosofia sia impossibile ottenere soluzioni dogmatiche, si tratta in effetti di problemi estre-

[10] Per il problema del linguaggio vedi cap. III.

mamente difficili, la cui soluzione si raggiunge soltanto per la tortuosa via della speculazione. Ma ciò non toglie che tale speculazione possa avere esiti positivi e conseguire soluzioni valide.

Esigenza della correlazione antropologica, metafisica e teologica naturale

Per raggiungere questo traguardo però occorre sviluppare l'etica su basi teoretiche sufficientemente sicure, derivandole dall'antropologia, dalla metafisica e dalla teologia naturale. Una morale autonoma, totalmente disgiunta dalla metafisica e dalla teologia naturale e indipendente dalla filosofia dell'uomo, così come la concepisce Kant, sfocia necessariamente nel soggettivismo e nel relativismo. D'altronde è inammissibile che si possa dare autonomia etica per un essere come l'uomo, un essere finito, creato da Dio, dal quale riceve oltre all'esistenza, anche lo scopo della sua vita e le regole e i mezzi per conseguirlo.

Pertanto la morale è essenzialmente legata alla metafisica e tale nesso si coglie bene nel concetto di valore. La morale, come dicono molti autori, è la scienza dei valori e il suo obiettivo è di promuovere valori come la giustizia, la carità, la pace, la speranza, la sapienza, la modestia, ecc. Ma che cosa sono essenzialmente questi valori? Qual

Rapporto tra valore e volontà

è il loro fondamento? Forse il capriccio individuale? È la volontà umana che stabilisce che cosa è bene, cosa è giusto, cosa è vero, cosa è puro, o è la realtà stessa che porta con sé questi caratteri? La riflessione metafisica può mostrare che è la realtà stessa che possiede questi valori. D'altra parte il concetto di valore dice rapporto ad una volontà (valore è la caratteristica per cui una cosa è degna d'essere voluta). Ciò significa che la realtà è in quanto tale voluta; « vuol dire che all'origine delle cose c'è una Volontà intelligente, vuol dire che il supremo Essere, quello da cui procede ogni realtà, è volontà intelligente ».[11]

Su queste basi metafisiche si può innalzare un edificio morale sufficientemente robusto, universalmente valido e, allo stesso tempo, solidamente ancorato alla realtà concreta e alla storia.

CONCETTI DA RITENERE

— *Problema critico; problema teoretico*
— *Edonismo; utilitarismo; stoicismo; formalismo etico; etica dei valori o assiologia; relativismo o situazionismo*
— *Apatia; imperativo categorico*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. Caratteri del problema

1. L'etica o morale è lo studio dell'attività umana con riferimento al suo fine ultimo, ovvero la sua piena realizzazione.
2. Il problema riveste due aspetti o prospettive: a) *critico* (fondamento e

[11] S. Vanni Rovighi, *Articolo citato*, p. 292.

valore dei codici, dei principi, delle norme); b) *teoretico* (condizioni che rendono possibile l'azione morale in assoluto).

II. La prospettiva critica

1. Si impone da sé a partire dalle norme e dalle leggi che i membri di una società devono osservare. Si pongono i seguenti interrogativi: Chi le ha stabilite? Che valore hanno? Si possono cambiare? Chi ha diritto di farlo? ecc.

2. I Sofisti, a motivo delle diversità presenti nei vari popoli, ritengono che le norme etiche siano determinate dalle convenzioni sociali e che i giovani debbano essere educati ad esse.

3. Socrate, al contrario, afferma che le norme e i principi etici hanno il loro fondamento nella natura umana e l'educazione pertanto non è finalizzata all'apprendimento, bensì alla presa di coscienza di ciò che è innato.

4. Nel corso dei secoli il convenzionalismo avrà i suoi sostenitori negli epicurei, scettici, nominalisti, in Cartesio, negli empiristi, neopositivisti, esistenzialisti e marxisti. Il naturalismo sarà invece condiviso da Platone, Aristotele, Plotino, dai neoplatonici, dagli scolastici, dagli idealisti, dai neorealisti e dai neotomisti.

III. La prospettiva teoretica

1. Prima condizione trascendentale dell'azione morale è concordemente ritenuta dai filosofi la libertà. La questione aperta da Aristotele (*Etica nicomachea*), è stata approfondita da s. Tommaso, da Cartesio e da Kant.

2. Seconda condizione trascendentale è la consapevolezza o coscienza. L'assenza di essa può essere determinata da: a) errore circa ciò che si fa; b) mancanza di facoltà raziocinativa o impedimento momentaneo del suo uso.

3. Terza condizione trascendentale è che la libertà sia guidata da un principio direttivo. Una libertà assoluta (Nietzsche e Sartre) diviene libertà amorale.

4. Circa il criterio supremo della moralità si prospettano due concezioni: la teleologica (basata sul principio del fine); la deontologica (basata sul principio del dovere) con delle diversificazioni al proprio interno; una terza posizione, dettata da orientamenti relativistici, è quella situazionale (leggi e fini mutano attraverso i tempi, i luoghi, le circostanze).

Le specificazioni interne ai due criteri sono:

— edonismo (Sofisti, Cirenaici, Epicurei, Montaigne, Hobbes, Helvetius, Bentham, Stuart Mill, Freud): criterio supremo è il piacere sensibile, con il quale si identifica il bene morale;

— utilitarismo: criterio supremo è l'utile, l'interesse, il vantaggio. Esso si distingue in: a) utilitarismo egoistico (Hobbes) che fa valere come criterio l'utilità e l'interesse del singolo; b) utilitarismo altruistico (Bacone, Locke, Hume, Stuart Mill, Russell) il quale tende a far coincidere la realizzazione dell'utile individuale con quello della collettività;

— eudemonismo (Aristotele, S. Tommaso): criterio supremo è la felicità: un'azione è morale nella misura in cui fa conseguire la felicità, che esprime la piena realizzazione della persona;

— stoicismo: criterio supremo è la pratica della virtù. La prospettiva, già presente in Platone (*Gorgia, Repubblica, Fedone*) è maggiormente sviluppata dagli Stoici, secondo i quali la pratica della virtù consiste nell'*apatia* (annullamento delle passioni e superamento della propria personalità). L'ascetismo, che caratterizza la morale stoica, ha fatto sì che essa fosse ben accetta dalla Chiesa primitiva;

— formalismo etico: il criterio supremo sta nell'esecuzione del dovere e nell'obbedienza alla legge. Ciò che conta è soprattutto la forma, cioè l'obbedienza alla legge (cfr. Kant, *Critica della Ragion pratica*).

— etica dei valori o assiologia (Meinong, Hartmann, Scheler): esprime anzitutto una critica nei confronti del formalismo etico kantiano e si richiama

alla tradizione classica, assegnando al bene la funzione di norma suprema. Il bene è concepito però come valore più che fine ultimo.

Scheler in *Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* afferma che il valore è l'oggetto dell'etica così come l'essere lo è della metafisica, il bello dell'arte, il sacro della religione. L'anima possiede pertanto un organo specifico per percepirlo, che Scheler chiama « organo emozionale » che « sente » i singoli valori, li « preferisce » gerarchicamente e « ama », ovvero ricerca valori nuovi, come « un pioniere e una guida ». Scheler distingue inoltre i *valori di persona* e i *valori di cosa*.

— relativismo e situazionismo: secondo tali concezioni le esigenze morali sono determinate da condizioni mutevoli dalle quali derivano contenuti non solo diversi ma anche in parte contraddittori:

a) la forma a base gnoseologica (sofisti, scettici, nominalisti) ha avuto diffusione anche al di là del campo dell'etica e della scienza.

b) la forma a base ontologica è quella propria del materialismo storico elaborato da Marx ed Engels. Il relativismo è oggi condiviso dai neopositivisti e dagli analisti del linguaggio.

IV. Etica e metafisica

1. È impossibile per il problema etico trovare soluzioni dogmatiche, ma è possibile avere esiti positivi e conseguire soluzioni valide.

2. È necessario pertanto reperire basi teoretiche sufficientemente sicure nell'antropologia, nella metafisica, nella teologia naturale.

3. Il nesso tra etica e metafisica si coglie nel concetto di valore. La riflessione metafisica, infatti, può mostrare che è la realtà stessa che possiede i valori, mentre il concetto di valore rivela che c'è un rapporto tra realtà e volontà (cioè che una cosa è degna di essere voluta: quindi la realtà in quanto tale è degna di essere voluta).

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Come si configura il nostro orizzonte culturale in ordine all'antropologia, alla metafisica, alla teologia e conseguentemente all'etica?

2. Che cosa studia la morale?

3. Che cosa si intende per prospettiva critica e teoretica della morale?

4. Qual è il compito del filosofo riguardo alla morale?

5. Su che cosa si fondano i codici morali? Qual è l'opinione dei massimi filosofi al riguardo?

6. Quali sono i principali tipi della morale filosofica? Che cosa si intende per edonismo, utilitarismo, eudemonismo, formalismo etico?

7. Che cosa rappresenta la libertà per la morale?

8. Quali sono le condizioni essenziali dell'atto morale?

9. Che cos'è l'etica dei valori?

10. Qual è il fine ultimo della vita umana secondo i massimi filosofi?

11. Quali dovrebbero essere i termini di una correlazione tra scienza ed etica?

12. In che relazioni si trovano morale e religione, morale e metafisica, morale e arte, morale e politica?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Aa.Vv., *Valori morali e democrazia*, Massimo, Milano 1986.

Aristotele, *Etica nicomachea*, Laterza, Bari 1973.

BAUSOLA A., *Filosofia morale: lineamenti*, Celuc Libri, Milano.
BOURKE V.J., *Storia dell'etica*, Armando, Roma 1972.
CALOGERO G., *Etica giuridica, politica*, Einaudi, Torino 1946.
CAPOGRASSI G., *Introduzione alla vita etica*, Studium, Roma 1977.
CHIAVACCI E., *Introduzione all'etica sociale*, Studium, Roma 1966.
COMPOSTA D., *Morale fondamentale ed etica sociale*, Urbaniana University Press, Roma 1983.
CROCE B., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1981.
DE FINANCE J., *Etica generale*, Del Circito, Bari 1975.
GREGOIRE F., *Le grandi dottrine morali*, Guida, Napoli 1969.
HARE R.H., *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma 1971.
HARTMANN N., *Etica*, 3 voll., Guida, Napoli 1972.
JOLIVET R., *Trattato di filosofia: Morale*, Morcelliana, Brescia 1956.
MARITAIN J., *La filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 1971.
ID., *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Vita e Pensiero, Milano 1979.
MELCHIORRE U., *Corso di filosofia morale*, C.U.S.L., Milano.
MOORE G.E., *Principia ethica*, Bompiani, Milano 1964.
PIZZORNI R., *Giustizia e carità*, Città Nuova, Roma 1980.
RIONDATO E., *Ricerche di filosofia morale*, Liviana, Padova.
ROSMINI A., *Compendio di etica*, Sodalitas, Stresa.
SAVATER F., *Invito all'etica*, Sellerio, Palermo 1984.
SIMON R., *Morale*, Paideia, Brescia 1970.
SPIAZZI R., *Etica sociale*, La Guglia, Roma 1978.
WARNOCK G., *Filosofia morale contemporanea*, Armando, Roma 1974.

Capitolo decimo

IL PROBLEMA PEDAGOGICO

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. Qual è il significato etimologico dei termini « pedagogia » ed « educazione »?
2. Che cosa dovrebbe caratterizzare in modo particolare l'educazione?
3. L'educazione è un'azione o una relazione?

1. La pedagogia come teoria pratica

Pedagogia è una parola di derivazione greca, che significa « arte di guidare il fanciullo » ed è generalmente usata come sinonimo di « scienza dell'educazione ».

Educazione: esigenza dell'uomo di realizzare le sue infinite capacità

L'*educazione* è un dato di fatto che non ha mai cessato di esistere. Si tratta, in effetti, di un'esigenza fondamentale dell'uomo il quale nasce con sconfinate capacità di agire ma senza l'abilità di realizzarle. Egli deve apprendere dagli altri come esplicare le sue capacità: come nutrirsi, camminare, parlare, leggere, scrivere, lavorare, ecc.

Solo gli esseri umani possono acquisire mediante insegnamento e apprendimento: ciò è l'educazione

Il fenomeno dell'educazione è tipicamente umano. Solo l'uomo può e deve educarsi; nel mondo animale è possibile tutt'al più un addestramento. Questo perché, mentre l'animale è un essere già « specializzato » sin dalla nascita, dotato istintivamente di determinate abilità e soltanto di quelle, l'essere umano è, invece, inizialmente privo di qualsiasi specializzazione, ma con la capacità di acquisire, mediante l'insegnamento e l'apprendimento (vale a dire tramite l'educazione) le specializzazioni più disparate: nel cibo, nel vestito, nel lavoro, nello studio, nello sport, nella religione, nell'arte, ecc. Mediante l'opera educativa esso si specializza e, conseguentemente, si individualizza, diventa un « io ». In tal modo acquista una personalità che, tra l'altro, è in continua evoluzione e maturazione.

Interazione tra discorso filosofico e quello sull'educazione

Naturalmente la concezione che si ha dell'educazione dipende dalla concezione che si ha dell'uomo e del suo destino, cioè, come afferma il Laberthonnière « esiste tra l'educazione e la concezione che si ha della vita un rapporto che dovrebbe essere impossibile contestare ».[1] È quindi evidente il *necessario rapporto che esiste tra il discorso filosofico ed il discorso sull'educazione.* Quest'ultimo è

[1] L. LABERTHONNIÈRE, *Teoria dell'educazione*, La Scuola, Brescia 1965, p. 3.

il logico coronamento del discorso antropologico ed etico: dopo che si è compreso chi è l'uomo e qual è il traguardo ultimo della vita umana, si pone necessariamente il problema di come guidarlo alla conquista di tale traguardo.

La pedagogia come teoria pratica

La pedagogia è, dunque, una *teoria pratica*, e cioè « una teoria che ha per oggetto di riflettere sui sistemi e sui procedimenti di educazione al fine di valutarne il valore, con ciò illuminando e dirigendo l'azione degli educatori ».[2]

La pedagogia è nata come esigenza delle persone e dei popoli per due motivi. In primo luogo, perché sarebbe rischioso lasciare l'educazione esclusivamente all'istinto e alla tradizione. In secondo luogo, perché lo stesso pensiero, cercando di spiegare l'esistenza dell'uomo ed il suo impegno etico, ha dovuto necessariamente incontrarsi con la realtà educativa.

2. Autonomia della scienza pedagogica e interdisciplinarietà

L'evoluzione della cultura ha contribuito alla configurazione anche della pedagogia come scienza autonoma.

Nelle civiltà antiche le varie cognizioni sulla realtà costituivano un sapere indifferenziato, identificato generalmente con la filosofia, di cui faceva parte anche la pedagogia. Nel Medioevo questa venne assorbita dalla teologia. Solo dopo la fine del Medioevo, con l'approfondirsi delle diverse conoscenze, le scienze acquistarono progressivamente la loro autonomia rispetto sia alla filosofia che alla teologia.

Con l'evoluzione della cultura la pedagogia è divenuta scienza autonoma

Nell'antichità vediamo pertanto che la pedagogia è considerata come parte della *politica*, la quale a sua volta è vista come ramo della *filosofia morale*. Infatti, l'ideale educativo dei greci e dei romani era la formazione dell'uomo in quanto cittadino. Aristotele afferma che, essendo uno solo il fine della comunità politica, « è manifesta la necessità che l'educazione sia una sola e identica per tutti, e che la cura di essa sia affidata allo Stato e non ai privati ».[3]

La rivoluzione intellettuale, morale e sociale operata dal cristianesimo portò in primo piano il problema etico-religioso. Per questo motivo, anche la pedagogia non fa più parte della politica, ma diventa un capitolo della *morale teologica* durante tutto il Medioevo.

Con l'umanesimo e il Rinascimento l'ideale educativo non è più il perfetto cittadino o il santo, ma l'uomo colto. Gli studi filosofici si approfondiscono e influenzano anche la pedagogia, che sente sempre più l'esigenza di un'*impostazione di carattere filosofico* evi-

[2] A. LALANDE, *Dizionario critico di filosofia*, ISEDI, Milano 1971, p. 620.
[3] ARISTOTELE, *Politica VII*, c. 1.

tando peraltro qualsiasi subordinazione ad altre discipline filosofiche.

Oggi, l'affermarsi delle scienze positive sta influenzando anche il campo pedagogico. Si riconosce che se la pedagogia riguarda essenzialmente l'uomo, è necessario un *contributo di tutte le scienze*; ma non per questo essa deve essere considerata una sintesi oppure un aggregato di varie scienze, « un ammasso più o meno incoerente di ricette », come afferma il Mialaret.[4]

Oggi la pedagogia, che rappresenta l'educazione dell'uomo, si vale di scienze ausiliarie (psicologia, etica, biologia, sociologia)

Senza dubbio, la pedagogia è una scienza dell'uomo, ma ha un ambito specifico diverso da quello delle altre scienze: l'*educazione dell'uomo*. Le scienze che maggiormente concorrono alla conoscenza dell'uomo e costituiscono pertanto il necessario presupposto della pedagogia sono la psicologia, l'antropologia, l'etica, la biologia e la sociologia. Queste, che sono chiamate « scienze ausiliarie » della pedagogia, sono importanti nella scienza della educazione perché, considerando l'uomo nella sua evoluzione verso una maturazione fisico-biologica, psicologica e sociale, affrontano problemi e acquisiscono cognizioni che sono di importanza capitale per l'impostazione dell'opera educativa. In effetti, se lo scopo dell'educazione è la *liberazione totale* dell'educando, il raggiungimento di tale fine si verifica tenendo conto delle situazioni biologiche, psicologiche, antropologiche, sociologiche e storiche vissute concretamente dal soggetto.

Prospettiva integrale e autonomia della pedagogia

Inoltre, se l'educazione dev'essere *integrale*, cioè riguardante sia l'aspetto materiale che spirituale dell'uomo, deve mutuare principi, criteri, metodi dalla filosofia, dall'etica, dall'estetica, ecc., a seconda dei problemi specifici che deve affrontare nel suo ambito. *La pedagogia è quindi una scienza autonoma, pur esigendo un approdo interdisciplinare.*

Di tutte le discipline, la filosofia è quella che dà il massimo contributo al costituirsi della scienza pedagogica. Perché?

Pedagogia e destino dell'uomo

Abbiamo affermato precedentemente che la pedagogia è il logico coronamento dell'antropologia (la quale spiega chi è l'essere umano) e della morale (la quale stabilisce il fine ultimo della vita umana); conseguentemente l'educazione è sempre, necessariamente condizionata da una visione dell'uomo e del destino umano. Infatti, come già s'è detto, « specialmente riguardo all'uomo, di cui le scienze studiano molteplici aspetti, sono molti i problemi che nessuna di esse affronta (mentre li suppone già risolti), come il valore della vita e della conoscenza umana, la natura del male, l'origine e il valore della legge morale. Di questi problemi si occupa soltanto la filosofia ».[5]

Esistono tuttora due posizioni opposte per ciò che riguarda il rapporto tra pedagogia e filosofia: coloro che identificano le due

[4] G. MIALARET, *Introduzione alla pedagogia*, Armando, Roma 1970, p. 9.
[5] B. MONDIN, vol. I, p. 8.

scienze, considerando la pedagogia una semplice appendice della filosofia e coloro che, al contrario, negano qualsiasi discorso filosofico nell'ambito della pedagogia. Riteniamo queste posizioni errate, perché ogni corrente filosofica trae dai suoi principi una propria pedagogia ed ogni pedagogia ha come fondamento una data impostazione filosofica. Ma *la pedagogia ha un campo di ricerca suo proprio, e dispone di metodi e criteri specifici che non sono quelli più generali della filosofia.* Ed è pertanto da considerarsi come ambito specifico della ricerca filosofica, alla pari dell'etica e della politica.

Nel rapporto tra filosofia e pedagogia questa ha un ambito specifico di ricerca

3. Soggetto e finalità della pedagogia

La "rivoluzione copernicana" in pedagogia: l'educando come protagonista (puerocentrismo)

La pedagogia moderna, capovolgendo il rapporto tradizionale tra maestro e discepolo, ha affermato il ruolo primario di quest'ultimo nel processo della sua educazione e di fronte al maestro stesso. Il moderno pensiero pedagogico ha coniato la espressione *rivoluzione copernicana dell'educazione* per indicare il sostanziale mutamento avvenuto nel rapporto tra educatore ed educando, derivando tale locuzione dal capovolgimento della relazione Terra-Sole operata da Copernico.

Che cosa significa « rivoluzione copernicana dell'educazione »? Come Copernico in campo astronomico aveva rivoluzionato la concezione tolemaica della centralità della terra nel sistema solare, affermando la centralità del sole rispetto a tutti i pianeti del sistema solare, così, in campo pedagogico, non è più il maestro il perno dell'azione educativa, ma il discepolo, alle cui esigenze il maestro deve adeguarsi, cercando di scoprirle e facendo in modo che egli si autopromuova. In questa prospettiva, l'attore e l'autore primario nel processo educativo è il fanciullo stesso (*puerocentrismo*). Il soggetto quindi dell'educazione è certamente l'educando, come essere attivo, personale ed originale; ma è bene precisare che per « educando » non si deve intendere esclusivamente il bambino, il ragazzo, il giovane, ma *l'uomo*, perché l'educazione non ha mai termine, né limiti di età, ma continua per tutta la vita (da questo è derivato il concetto di *educazione permanente*).

Educazione permanente per la continua realizzazione della personalità umana

Soggetto allora dell'educazione è l'uomo, ma egli è *persona* ed è tale nella misura in cui realizza la propria *personalità*. Attingendo dalle affermazioni della scienza psicologica, soffermiamoci un momento su quest'ultimo concetto.

La personalità dell'uomo è la risultanza di elementi nativi, ereditari e di elementi acquisiti mediante la propria esperienza. Comunque, tali strutture sono dinamiche e non rigidamente definibili e quindi la personalità è una realtà « plastica », dinamica, determinantesi con atteggiamenti differenziati a seconda delle situazioni che l'individuo incontra e vive concretamente. L'uomo non è determinato (almeno non lo è totalmente) dalla sua struttura originaria,

L'educazione dura tutta la vita

dalla sua essenza, ma può anche migliorare, peggiorare o, comunque, cambiare. E se c'è sempre una possibilità di mutamento, allora è valido quanto già detto: *l'educazione dura per tutta la vita.*

Ciò che si è detto a proposito del soggetto dell'educazione consente di esaminare le finalità di un certo tipo di processo educativo che permette ad ogni individuo di giungere allo sviluppo della propria personalità.

4. I tre aspetti fondamentali dell'educazione

L'educazione, dal punto di vista teoretico e scientifico, presenta tre aspetti fondamentali: *personale*, *sociale* e *culturale*.

Promozione a autopromozione dell'individuo: aspetto personale

a) *Personale*: perché l'educando è una persona e non una cosa od un oggetto; è soggetto dotato di attività, di personalità e di creatività. Egli pensa ed agisce seguendo energie interiori. L'educazione dunque deve promuovere o meglio fare in modo che l'individuo si autopromuova. Rimandiamo qui al concetto di *maieutica socratica* già espresso nel *Corso di storia della filosofia*.[6] Come è la madre che genera il bambino e l'ostetrica l'aiuta soltanto a darlo alla luce, così il vero educatore non comunica la « verità », ma mette l'educando nelle condizioni di trovare la risposta da sé. Innanzitutto, quindi, l'educazione è autopromozione della personalità del soggetto che si educa...

Aspetto sociale: relazione interpersonale e convivenza con gli altri

b) *Sociale*: e questo sia come fatto che come obiettivo. Anzitutto come *fatto* perché l'educazione è un evento eminentemente interpersonale e sociale, perché coinvolge quanto meno due persone, l'educando e l'educatore. In secondo luogo, come *obiettivo* perché tra le finalità primarie che l'opera educativa si propone è inclusa quella di far conoscere gli altri e di abituare a vivere insieme con essi, in loro armonia, per la realizzazione di un bene superiore comune a tutti. L'educazione pertanto « socializza » il singolo, perché « la nostra vita personale si esplica in una vita sociale. Certo ci può essere una vita sociale che al limite ignora o soffoca la vita personale ed è questo che va evitato ».[7] Il fine primario dell'educazione lo si ottiene operando sui singoli soggetti e non sul gruppo. Però è necessario anche l'apporto del gruppo, che spesso opera inconsciamente, per meglio sviluppare l'educazione del singolo. Anzi in molti stati, oggi l'educazione è attuata operando sul gruppo, e in tal modo si raggiungono anche i singoli.

Aspetto culturale: trasmissione dei valori e custodia della civiltà

c) *Culturale*: perché l'educazione trasmette alla persona i valori culturali elaborati dall'umanità nel corso delle generazioni, tra-

[6] *Ivi*, p. 70.
[7] C. PERUCCI, in *Educare*, U.C.I.I.M., Varese 1972, p. 67.

sformando un essere incolto in un essere che può contribuire al progresso della civiltà in cui è nato.[8]

È evidente che questi tre aspetti della educazione sono *interagenti* poiché formare la personalità del soggetto significa promuovere la socialità e, trasmettendo la cultura e la civiltà, l'educazione fa partecipe il soggetto dei progressi dell'umanità stessa.

In conclusione, la finalità educativa consiste: *in primo luogo* nella realizzazione della personalità intesa come affermazione della individualità e originalità di ognuno; *in secondo luogo* nella capacità di partecipazione alla vita sociale. Tale centralità della persona e dell'individuo non ha sempre costituito l'ideale educativo in seno alle varie civiltà. Infatti, ciò che attualmente secondo un certo sistema politico e filosofico si apprezza ed esalta come individuale, era per i greci un aspetto negativo.

5. Autoeducazione ed eteroeducazione

Tenendo presente il fine da realizzare si possono distinguere due concezioni radicalmente opposte dell'educazione.

Da una parte si afferma che educare un fanciullo vuol dire renderlo conforme ad un modello prestabilito, per cui il fine dell'educazione è posto fuori dal fanciullo (= *eteroeducazione*) e l'educazione si risolve in un adattamento delle disposizioni del fanciullo ad un ordine preesistente, di fatto o di diritto.

Dall'altra parte si dice che educare significa permettere al fanciullo di sviluppare tutto ciò ch'egli ha in se stesso (*autoeducazione*), per cui il fine è il fanciullo stesso e l'educazione mira a favorire la realizzazione della sua personalità ed il suo armonico sviluppo.

Eteroeducazione: conformità a un modello

L'eteroeducazione si fonda sul presupposto che le strutture concrete della civiltà attuale (sociali, economiche, morali, religiose, ecc.) impongano di adattare il fanciullo in modo che da adulto possa agevolmente integrarsi in esse, per cui un'educazione sarà ritenuta valida se riuscirà ad adattare l'uomo all'ordine stabilito, considerato come assoluto, sia esso la classe sociale, la chiesa, lo stato. In questo caso l'educatore rivelerà le sue doti nella misura in cui la sua abilità tecnica sarà capace di realizzare tale scopo, senza troppe preoccupazioni delle esigenze soggettive dei singoli educandi.

Autoeducazione: armonico sviluppo di tendenze e capacità

Per contro, l'autoeducazione mira ad assicurare, per quanto è possibile, l'armonico sviluppo delle varie tendenze e capacità presenti nel fanciullo, senza fare appello ad ideali preesistenti. Educazione quindi che rifiuta ogni intervento autoritario esterno e lascia alla spontaneità naturale del fanciullo di sviluppare le naturali forze bio-psichiche che operano in lui; all'educazione inoltre è dato il

[8] A. Agazzi, *Problemi attuali della pedagogia e lineamenti di pedagogia sociale*, La Scuola, Brescia, 1968, pp. 9-10.

compito di preservare il fanciullo stesso dalle influenze che dall'esterno potrebbero turbare l'armonico sviluppo della personalità.

Che dire di queste due opposte concezioni dell'educazione?

A nostro avviso un'educazione integrale non può essere né puramente *estrinsecistica* come ritengono i fautori della eteroeducazione, ma neppure semplicemente *innatistica* come affermano gli assertori dell'autoeducazione. Ma dev'essere l'una e l'altra insieme.

Se è vero infatti che una valida educazione non può trascurare i condizionamenti dell'ambiente familiare, sociale, politico, religioso, ecc., è anche vero che il voler considerare tali fattori come assoluti, e riconoscerli come norme intangibili cui sottomettere gli elementi personali dell'educando, è un palese controsenso, date le variabilità e precarietà del cosiddetto « ordine stabilito ».

D'altra parte, « che il fanciullo possa spontaneamente e con le sole sue forze, senza l'intervento di un'autorità esterna, disciplinare se stesso e diventare capace di libere scelte, è stato il paradosso di Rousseau, fondato sulla bontà naturale dell'uomo, al quale però lo stesso Rousseau sembrò non concedere molta fiducia quando consigliava agli educatori di lasciar credere all'educando di essere lui il padrone, ma di non permettergli di esserlo, di fatto. In definitiva, un sistema educativo che si limiti a rispettare nel fanciullo ciò che l'osservazione psicologica, scientificamente anche la più perfetta e accurata, permette di osservare in lui, non è sufficiente ad educarlo veramente ».[9]

Interazione di eteroeducazione e autoeducazione

Autentica educazione dev'essere quindi autoeducazione, perché non è concepibile una maturazione integrale inconsapevole e priva di impegno personale; e *dev'essere inoltre eteroeducazione* perché la presenza del docente non è solo auspicabile, ma necessaria. Occorre, peraltro, tener ben presente che nell'opera di educazione il docente non può né deve sostituirsi all'educando; egli è solo la guida e la forza stimolatrice delle energie che devono svilupparsi spontaneamente dall'interiorità del soggetto (secondo i canoni della maieutica socratica). Nel rapporto educatore-allievo esiste, senza dubbio, un pericolo che occorre assolutamente evitare: quello di « manipolare », « foggiare » ed inoltre di distruggere la personalità dell'educando per far emergere quella dell'educatore. Educare significa, invece, aiutare ad autodeterminarsi come essere libero, e ciò è possibile soltanto attraverso il libero esercizio delle proprie attitudini.

6. L'attivismo pedagogico

Tra le tante teorie dell'educazione, l'attivismo è senza dubbio quella che ha suscitato maggior interesse durante il nostro tempo.

[9] A. VALERIANI, « Il problema dell'educazione », in *Studio ed insegnamento della filosofia*, I, AVE-UCIIM, Roma 1966, pp. 315-316.

Essa però ha qualche riferimento nel passato. I *Sofisti* ritenevano che l'educazione deve essere sottratta ad ogni autoritarismo e dogmatismo. Nel *Medioevo* viene ripreso talvolta il concetto di sant'Agostino, il quale riteneva che l'educazione deve essere un processo autonomo di *autoeducazione*: il maestro comunica solo le parole, ma la vera educazione è « autoeducazione », data da Dio per illuminazione.

L'attivismo pedagogico: reazione alla pedagogia tradizionale

Con l'inizio del *Rinascimento* inizia il superamento delle vecchie tradizioni e con Bacone si ha la prima grande affermazione del carattere attivistico del sapere. Comenio, poi, con il suo « naturalismo » e la sua « pansofia » intende dare a tutto il sapere una connessione sistematica, seguendo gli indirizzi della nuova scienza sperimentale. In Rousseau, infine, sono già presenti le varie motivazioni con cui l'attivismo di oggi giustifica l'introduzione del lavoro nella scuola.

L'*attivismo pedagogico* si presenta come reazione alla pedagogia tradizionale, la quale era di tipo estrinsecistico e teoretico. L'ideale del mondo classico e, generalmente, anche del mondo cristiano, era la vita come attività teoretica, come conoscenza e come contemplazione. L'educazione consisteva nell'insegnamento di principi, dottrine, ideali trascendenti e assoluti. *La pedagogia contemporanea ha compiuto un rovesciamento radicale, risolvendo il conoscere nell'agire, la verità nel fatto*. Ma è necessario subito riconoscere che in quel rovesciamento si ritrovano il valore ed, insieme, i limiti dell'attivismo pedagogico contemporaneo: il valore, perché l'ideale del mondo classico non poteva soddisfare la mobilità sociale e l'ansia di attività dell'umanità moderna; i limiti perché molto spesso l'agire viene ridotto ad un semplice fare meccanico, ad un fare per il fare, anche contro le attese degli stessi fautori dell'attivismo.

L'attivismo come educazione proiettata verso l'avvenire

A fondamento dell'attivismo sta, come s'è detto, un atteggiamento di rifiuto del metodo tradizionale. Ma l'attivismo non è soltanto protesta: esso è anche proposta, e propone una educazione proiettata verso l'avvenire, quindi dinamica, centrata sul soggetto, quindi aperta ed esistenziale: una scuola attiva sostitutiva di quella passiva.[10]

Attivismo e autoeducazione

Applicando i criteri dell'autoeducazione, l'attivismo si pone al servizio delle attitudini, dei bisogni, dei modi di sentire e di agire propri del fanciullo che deve poter liberamente esprimere tutto se stesso ed apprendere quanto sarà utile per sé e per la società nella quale si troverà a vivere da adulto. Da parte sua, l'educatore, anziché intervenire per trasmettere un sapere dall'esterno o inculcare principi morali assoluti, è chiamato a fornire all'educando occasioni ed alimenti al suo appetito di conoscere e di agire, ponendolo a contatto con l'esperienza che è la vera maestra della vita, ad aiutare lo sviluppo spontaneo della intelligenza e della volontà dell'allievo, se-

[10] Cfr. A. Agazzi, « Scuole nuove e attivismo », in *Questioni di storia della pedagogia*, La Scuola, Brescia 1963, p. 972.

Psicologia, attivismo e scuola nuova

guendo le linee dei suoi interessi scientificamente determinati. Necessità, quindi, di muovere dal fanciullo, « ma non dal fanciullo in sé, considerato in astratto, ma dal fanciullo come individuo originale ed unico, dalla ricchezza della sua spontaneità naturale da conoscere e da dirigere. Lo studio della psicologia sarà pertanto a fondamento della preparazione e dell'azione dell'educatore e la scuola su misura sarà il nuovo credo didattico del puerocentrismo ».[11]

Le idee dominanti dell'attivismo sono, pertanto, le seguenti: *azione, spontaneità, vita.* Delle prime due s'è già parlato. Quanto alla terza essa fa parte di un'espressione cara all'attivismo, l'espressione *scuola-vita.* Secondo l'attivismo la scuola deve preparare alla vita, deve essere essa stessa vita, adeguarvisi e strutturarsi secondo le forme reali della vita.

Sulla legittimità dell'attivismo pedagogico ci siamo già implicitamente pronunciati parlando dell'autoeducazione. Abbiamo escluso che si possa realizzare pienamente il processo educativo col solo metodo dell'autoeducazione. È un metodo che si fonda su una visione troppo ottimistica dell'uomo, considerato esente da ogni debolezza e da ogni cattiva inclinazione e già intimamente incamminato verso il bene e la virtù. Ma troppo spesso l'attivismo è anche basato su una concezione materialistica ed atea dell'uomo. Questi è visto come creatore d'ogni valore e, allo stesso tempo come il prodotto ultimo dell'evoluzione della materia. Fondate su tali premesse, anche le tesi più interessanti e, in se stesse, legittime, dell'attivismo pedagogico diventano discutibili e sospette. Per acquistare piena legittimità occorre che siano fondate sul riconoscimento dei valori più autentici della persona (libertà, spiritualità, immortalità) e sulla realtà di Dio, creatore del mondo, padre di tutti gli uomini, termine ultimo delle nostre più profonde aspirazioni.

Concezione ateo-materialista dell'attivismo

CONCETTI DA RITENERE

— *Pedagogia come teoria pratica*
— *Liberazione totale; educazione integrale*
— *Rivoluzione copernicana dell'educazione*
— *Aspetto personale, sociale, culturale*
— *Autoeducazione (modo innatistico), eteroeducazione (modo estrinsecistico)*
— *Attivismo pedagogico*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. La pedagogia come teoria pratica

1. Il termine *pedagogia* (« condurre il fanciullo ») indica l'« arte » o la « scienza dell'educazione ». L'educazione esprime l'esigenza dell'uomo che na-

[11] A. Valeriani, *Op. cit.*, p. 324.

sce con molteplici capacità, ma ha bisogno di essere aiutato a realizzarle nel corso della sua crescita.

2. L'educazione è quindi un fatto propriamente umano. L'uomo *si educa*, l'animale *si addestra*.

La concezione dell'educazione si ricollega alla concezione che si ha dell'uomo: il discorso pedagogico è collegato al discorso antropologico e al discorso etico.

La pedagogia è una *teoria pratica*, cioè ha per oggetto di riflettere sui sistemi di educazione per aiutare l'azione degli educatori.

II. Autonomia e interdisciplinarietà della pedagogia

1. Nelle civiltà antiche la pedagogia faceva parte dei diversi sistemi filosofici. Spesso essa è riferita alla politica, che a sua volta dipende dall'etica. L'ideale greco-romano è la formazione dell'uomo in quanto cittadino.

2. Nel Medioevo la pedagogia diventa un capitolo della teologia a motivo del primato assunto dal problema etico-religioso: dal cittadino al santo.

3. Nell'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento l'ideale diviene quello dell'uomo colto. La pedagogia avverte, pertanto, l'esigenza di una impostazione di carattere filosofico.

4. Nella cultura contemporanea l'affermazione delle scienze positive, ha collocato la pedagogia in una posizione interdisciplinare. La psicologia, l'antropologia, l'etica, la biologia e la sociologia si configurano come scienze ausiliarie della pedagogia, offrendole elementi di integrazione e di approfondimento circa gli scopi che le sono propri.

5. L'educazione può avere come scopo: a) la liberazione totale dell'educando e necessita del contributo della biologia, della psicologia, dell'antropologia, della sociologia e della storia; b) l'educazione integrale e si dovrà rivolgere alla filosofia, all'etica, all'estetica, ecc. al fine di promuovere sia la dimensione spirituale che quella materiale dell'uomo.

6. Il rapporto tra pedagogia e filosofia è visto attraverso due posizioni: a) l'identificazione tra le due scienze; b) la dipendenza della pedagogia dalla filosofia.

Una conclusione opportuna appare la seguente: la pedagogia gode di una autonomia nel campo di ricerca, dei metodi e dei criteri. Affonda comunque le sue radici in una determinata visione filosofica, di cui è una ramificazione al pari dell'etica e della politica.

III. Soggetto e finalità della pedagogia

1. La pedagogia moderna è orientata dalla cosiddetta *rivoluzione copernicana dell'educazione*: il perno dell'azione educativa non è più, come nel mondo classico-medioevale, il maestro, bensì il discepolo.

2. La prospettiva *puerocentrica* guarda all'educando come ad un soggetto attivo, personale e originale. Occorre però ricordare che in senso proprio l'educando è l'uomo nelle diverse tappe della sua vita e che pertanto l'educazione è un fatto *permanente*, un cammino continuo senza meta terminale.

3. Poiché la persona è la protagonista dell'azione educativa, l'educazione avrà come scopo la formazione della personalità.

La personalità è la risultanza di elementi originari, ereditari e acquisiti. Essa è quindi una struttura dinamica e in perenne trasformazione. Compito dell'educazione è di orientare la trasformazione sempre verso la positività.

IV. I tre aspetti fondamentali dell'educazione

1. *Aspetto personale* dell'educazione: l'educando è una persona, soggetto dotato di attività, personalità e creatività. L'educazione deve promuovere la persona e renderla capace di autopromozione.

2. *Aspetto sociale* dell'educazione: a) è un *fatto* perché l'educazione è un

evento interpersonale e sociale (rapporto educatore-educando); b) è un *obiettivo* perché l'educazione si propone di formare gli individui alla conoscenza reciproca, alla vita in comune, all'armonia sociale, al bene comune.

3. *Aspetto culturale* dell'educazione: l'educazione trasmette di generazione in generazione i valori elaborati dall'umanità, facendo di ogni individuo un essere capace di dare il proprio contributo alla civiltà.

I tre aspetti sono interagenti; infatti sono propri della finalità educativa sia la realizzazione della personalità e dell'originalità dell'uomo, sia la formazione della sua capacità di partecipazione alla vita sociale.

V. Autoeducazione e eteroeducazione

1. L'autoeducazione mira ad assicurare l'armonico sviluppo delle varie tendenze e capacità presenti nel fanciullo senza riferimento ad ideali preesistenti. Rifiuta l'intervento autoritario, promuove la spontaneità e preserva dalle influenze esterne. Tale concezione può anche essere definita *innatistica.*

2. L'eteroeducazione vuole adattare il soggetto umano alle strutture concrete sociali, economiche, morali, religiose, ecc. Il processo educativo raggiunge il suo scopo se l'educando saprà adattarsi all'ordine stabilito, considerato come un assoluto (concezione estrinsecistica).

3. Alla concezione innatistica e a quella estrinsecistica si può opportunamente opporre quella integrale, per cui il processo educativo fonde le esigenze della libertà e dell'originalità della persona con l'ineliminabile presenza del condizionamento ambientale. L'autoeducazione, pertanto, favorisce una maturazione integrale e consapevole attraverso l'impegno personale, mentre l'eteroeducazione forma nell'educando il senso del limite e gli dà la misura di ciò che significa vivere con gli altri.

VI. L'attivismo pedagogico

1. La pedagogia contemporanea ha compiuto un rovesciamento radicale, risolvendo il conoscere nell'agire, la verità nel fatto.

2. Il valore dell'attivismo pedagogico, la teoria dell'educazione che ha trovato maggiore risonanza nel nostro secolo, sta nel fatto che, puntando sull'autoeducazione, stimola la partecipazione attiva dell'educando nell'esperienza scolastica. L'educatore fornisce all'educando occasioni di esperienza al suo desiderio di conoscenza e orienta le sue attitudini ed i suoi interessi, individuati scientificamente.

3. Azione, spontaneità e vita sono le idee dominanti dell'attivismo pedagogico. L'espressione *scuola-vita* indica, inoltre, la convinzione che la scuola deve adeguarsi e strutturarsi secondo le forme reali della vita.

4. L'attivismo pedagogico si fonda: a) su una antropologia ottimistica che ignora in realtà la debolezza della natura umana; b) su una visione essenzialmente materialistica ed atea.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Che cosa si intende per pedagogia? Qual è il significato etimologico di questo termine?

2. Perché l'educazione è un fenomeno tipicamente umano?

3. Quando la pedagogia si è costituita come scienza autonoma? Prima, in quale disciplina era incorporata?

4. Che rapporti intercorrono tra pedagogia e filosofia?

5. Quali sono gli aspetti fondamentali dell'educazione?

6. Che cosa si intende per autoeducazione e per eteroeducazione?

7. Che cosa si esige per una educazione integrale?

8. Che cos'è l'attivismo pedagogico? Quali sono i pregi e i limiti di questo metodo educativo?

9. Quali contraddizioni pedagogiche e strutturali ostacolano nell'ordinamento scolastico attuale una educazione integrale della persona?

10. Quali implicazioni si possono individuare tra pedagogia e formazione della coscienza democratica?

11. Nel nostro tempo quali sono le esigenze emergenti per una individuazione di opportuni obiettivi educativi in vista di un progetto-uomo aperto al secondo millennio?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., *Questioni di storia della pedagogia*, La Scuola, Brescia 1963.

ABBAGNANO N.-VISALBERGHI A., *Linee di storia della pedagogia*, Paravia, Torino 1959, 3 voll.

AGAZZI A., *Problemi dell'educazione e della pedagogia*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

BARONI A., *Pedagogia moderna*, Studium, Roma 1960.

BERTOLINI P., *Pedagogia e scienze umane*, C.L.U.E.B., Bologna 1983.

BOYD W., *Storia dell'educazione occidentale*, Armando, Roma 1960.

CARBONI-ZEPPA-MONDIN, *Pedagogia, storia e problemi*, 3 voll., Massimo, Milano 1975.

CASOTTI M., *Scuola attiva*, La Scuola, Brescia 1962.

DE BARTOLOMEIS F., *Pedagogia come scienza*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

DEWEY J., *Il mio credo pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze 1950.

FLORES D'ARCAIS G., *Discorso educativo e discorso pedagogico*, 2 voll., Liviana, Padova.

FOERSTER F.W., *I compiti essenziali dell'educazione*, Herder, Roma 1961.

GIUGNI G., *Significato e dimensione dell'educazione nella società contemporanea*, SEI, Torino 1974.

MARITAIN J., *Educazione al bivio*, La Scuola, Brescia 1966.

MIALARET G., *Introduzione alla pedagogia*, Armando, Roma 1970.

PERETTI M., *Cultura, pedagogia, educazione cristiana*, La Scuola, Brescia.

SCURATI C., *La pedagogia oggi e le principali correnti*, Esperienze, Fossano 1971.

STEFANINI L., *Personalismo educativo*, Bocca, Roma 1955.

VIOTTO P., *Per una filosofia dell'educazione secondo J. Maritain*, Vita e Pensiero, Milano 1985.

VOLPICELLI L., *L'educazione contemporanea*, 2 voll., Armando, Roma 1964.

Capitolo undicesimo

IL PROBLEMA POLITICO E SOCIALE

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. L'uomo ha bisogno degli altri per vivere o è autosufficiente?
2. Qual è lo scopo del vivere associato?
3. Da che cosa nasce la realtà sociale e politica dell'uomo? Come deve essere regolato il rapporto uomo-libertà-bene-utile-società-Stato?
4. Che rapporto c'è tra politica e morale. È possibile considerarle separate?

1. I termini del problema

Socialità e politicità dell'uomo

L'uomo è un essere vivente atto a una vita sociale e politica, come aveva già osservato Aristotele nella sua *Politica*. Nelle condizioni delle età precedenti, queste caratteristiche hanno trovato un'attuazione ristretta; allora era perfino possibile condurre una vita ritirata, eremitica, lontano dalle vicende del mondo e considerarsi una monade « senza porte e senza finestre », secondo la nota espressione di Leibniz. Oggi tutto questo è impensabile, oltreché impossibile. Il più piccolo atto umano e qualsiasi realtà per quanto minuscola sono coinvolti in un regime sociale e politico che li dirige e li compenetra da ogni parte.

Così, nel nostro tempo i problemi politici e sociali hanno acquistato importanza capitale.

Preminenza del problema politico e sociale nel nostro tempo

Nel presente capitolo tratteremo anzitutto del « problema politico », che è quello di cui i filosofi si sono occupati da sempre. Poi nella seconda parte studieremo quello che è stato chiamato « problema sociale », un problema che i filosofi hanno cominciato ad affrontare sistematicamente soltanto nel secolo XVIII al sorgere della questione sociale derivante dalla rivoluzione industriale determinata dall'introduzione della macchina nell'attività produttiva.

Origine, fondamento e fine dello Stato

Il problema politico è il problema relativo all'origine e al fondamento dello Stato (*polis*), alla sua organizzazione, la sua forma migliore, la sua funzione e il suo fine specifico, alla natura della azione politica e ai suoi rapporti con l'azione morale, ai rapporti tra Stato e individui, tra Stato e Chiesa, tra Stato e partiti.

Questo problema così vasto e complesso, è stato studiato nei suoi aspetti diversi quando le istanze storiche l'hanno richiesto. Così per esempio la questione dell'*origine dello Stato*, della sua strutturazione e della sua forma migliore è stato dibattuto quando guerre

o rivoluzioni hanno messo in questione o posto termine ad uno Stato oppure ad una forma di governo per sostituirli con altri. Ciò è avvenuto, in Grecia, nel secolo V in conseguenza delle guerre con i Persiani, delle guerre tra Atene, Sparta e Tebe e delle guerre civili all'interno di queste tre città-stato. Furono tali congiunture storiche ad indurre i Sofisti, Platone e Aristotele ad esaminare il problema dell'origine dello Stato, della sua funzione e della sua forma ideale. Altrettanto accadde nel secolo XVII, al tempo delle guerre religiose, della guerra dei Trent'anni, delle rivoluzioni e delle guerre civili dell'Inghilterra e della Francia. Questi eventi determinarono le speculazioni politiche di Hobbes, Bacone, Locke, Campanella, Hume, Rousseau. In tempi recenti hanno trattato del problema dello Stato Hegel, Marx, Engels, Lenin, Gramsci e la Scuola di Francoforte, determinando larghe correnti di pensiero e attuazioni ispirate alle loro ideologie; va inoltre ricordato il contributo particolare ad una soluzione cristiana di tali problematiche dato da Jacques Maritain e da Luigi Sturzo.

Dagli eventi storici ha origine lo studio del "problema Stato"

Trattando il problema politico nei suoi vari aspetti non si può dimenticare quello dei *rapporti tra Stato e Chiesa* che ha acquistato rilevanza soprattutto nel Medioevo, allorché la Chiesa assunse una strutturazione sociale da far concorrenza a quella dello Stato. Di qui le teorie politiche di Innocenzo III, san Tommaso, Bonifacio VIII, Occam, ecc.

Rapporti tra:
— Stato e Chiesa

Il problema dei *rapporti tra politica e morale* ha potuto svilupparsi soltanto nell'epoca moderna, nel momento in cui le varie forme di sapere e di operare si sono affermate nella loro autonomia rispetto alla teologia e alla filosofia. Questo ha consentito prima a Machiavelli e poi a Hobbes e a tanti altri di proporre una concezione dell'azione politica come qualcosa di assolutamente distinto da qualsiasi altro tipo di attività.

— Politica e morale

Il problema dei *rapporti tra lo Stato e i partiti*, tra lo Stato e i suoi membri è diventato d'attualità nell'epoca contemporanea, quando alle forme monarchiche e assolutistiche di governo sono subentrate quelle parlamentari e democratiche, e ai sistemi capitalisti si sono opposti quelli socialisti e comunisti.

— Stato e partiti

2. Natura sociale dell'uomo

L'uomo — come è stato già detto — è essenzialmente socievole: da solo non può venire al mondo, non può crescere, non può educarsi; da solo non può neppure soddisfare i suoi bisogni più elementari; né realizzare le sue aspirazioni più elevate; egli può ottenere questo solo in compagnia con altri. Perciò sin dalla sua prima comparsa sulla terra troviamo sempre l'uomo collocato in gruppi sociali, inizialmente assai piccoli (la famiglia, il clan, la tribù) e poi sempre più vasti (il villaggio, la città, lo stato). Man mano che il

La socialità come condizione originaria

livello culturale dell'umanità si innalza, anche la dimensione della socievolezza si espande e si arricchisce. Oggi essa ha raggiunto un orizzonte sconfinato: da nazionale è diventata, prima, internazionale, poi, intercontinentale e ormai sta assumendo proporzioni planetarie.

Riflesso sociale delle azioni umane

I moderni mezzi di comunicazione hanno messo ciascuno di noi in contatto con ogni vicenda (importante o insignificante) che accade in qualsiasi parte del mondo. La vita di ciascuno di noi, ora, « può essere sconvolta da cima a fondo a causa di un avvenimento che capita in una parte del mondo ove egli non ha mai messo piede e di cui forse si fa un'immagine alquanto vaga ».[1] « Il più piccolo atto umano e qualsiasi realtà per quanto minuscola sono coinvolte in un regime sociale che le dirige e compenetra da ogni parte. Non posso compiere il più piccolo atto commerciale, pretendere il più modesto salario, regolare il contratto più elementare senza sentirmi immediatamente accerchiato da ogni parte — anche sostenuto — dalla solidarietà economica, sociale, giuridica, che costituisce la base stessa del mio contratto, del mio lavoro, del mio commercio, indipendentemente e al di fuori delle mie intenzioni. E questo in un intersecarsi che, da un capo all'altro del mondo, moltiplica senza fine una rete inestricabile ed invincibile: un colpo della borsa di New York accresce, oggi, senza che io me ne interessi, il mio capitale, e domani la mia piccola impresa potrebbe crollare sotto la concorrenza travolgente dell'industria giapponese. Lo stesso si deve dire per qualsiasi altro settore ».[2] Quanto l'intreccio sociale oggi sia vasto e profondo l'ha mostrato negli anni '70 e '80 l'embargo del petrolio nei confronti dell'occidente attuato dagli Stati arabi nel conflitto arabo-israeliano. Questo espediente degli arabi è bastato a mettere in crisi l'immenso castello della civiltà dei consumi, il concetto stesso di progresso e il modello di sviluppo del mondo occidentale.

Oggi c'è il primato della dimensione sociale

La dimensione sociale durante il nostro secolo ha assunto tali proporzioni che può venire legittimamente considerata un fenomeno tipico del nostro tempo. La dimensione privata è praticamente scomparsa. A stento possiamo occultare i nostri pensieri e i nostri desideri; ma appena questi si traducono in azione, essi diventano appannaggio anche degli altri e grazie alla televisione e alla radio e alla stampa in un batter d'occhio vengono divulgati nei quattro angoli della terra. L'isolazionismo, oggi, non è più possibile. « Se dobbiamo in qualche modo sopravvivere, è chiaro che sopravviveremo solo come membri gli uni degli altri. La linea tra il privato e il pubblico diventa sempre più confusa. Bene o male, questa in cui viviamo è l'epoca della pianificazione: dell'assistenza sociale, della comproprietà e, sul piano internazionale, delle organizzazioni soprannazionali. La capacità dell'individuo di agire, e persino di pensare, con una certa indipendenza dal suo ambiente sociale o in contrasto con

[1] G. MARCEL, *L'uomo problematico*, Borla, Torino 1967, p. 143.
[2] M.D. CHENU, *L'évangile dans le temps*, Du Cerf, Parigi 1964, pp. 89-90; trad. it., *Il Vangelo nel tempo*, A.V.E., Roma 1968.

esso si va costantemente riducendo [...] Ciò significa, tra l'altro, che il nostro ideale di libertà e di società libera non può essere semplicemente definito in termini di *in*-dipendenza. Per l'uomo contemporaneo la redenzione coincide con la sua capacità di diventare non già un individuo — la cui indipendenza sarebbe, in realtà, impotenza di fronte alla gigantesca macchina dello Stato — bensì una persona che possa trovare (e non perdere) se stessa nell'interdipendenza della comunità. Il contenuto della sua salvezza in seno alla società consiste, per l'uomo moderno, nello scoprire se stesso come persona che deliberatamente decide a favore d'un rapporto d'interdipendenza con gli altri; consapevole che la sua natura è fatta per mettersi in relazione con i simili, egli vuole positivamente questa interdipendenza, anziché subirla per effetto delle pressioni della sua epoca. L'alternativa al "loro" non è l'"io", ma il "noi" ».[3]

L'esigenza di riscoprire la propria persona: salvezza dell'uomo contemporaneo

Nel momento attuale, mentre da una parte i diritti della persona umana e la sua esigenza di libertà ottengono riconoscimento universale, dall'altra i sistemi politici, le strutture economiche e sociali, le scoperte della scienza e della tecnica, e l'apparato statale minacciano di soffocarli inesorabilmente.

Le attuali strutture economico-politiche minacciano i diritti della persona

Questa situazione ripropone con particolare urgenza il problema tante volte dibattuto anche nelle epoche precedenti, circa l'origine, la natura e le funzioni dello Stato, e dei rapporti tra gli individui e la società.

3. L'origine dello Stato

Lo Stato è una realtà empirica la cui esistenza è incontrovertibile, ma è anche una realtà estremamente mutevole: nasce, si sviluppa, sviluppandosi assume molte forme, e spesse volte e per ragioni varie si indebolisce e dissolve. Tutto questo fa dello Stato una realtà problematica. Anzitutto problematica per quanto concerne la sua origine. Da che cosa nasce lo Stato? Chi ne è l'autore, la causa, il fondamento? A questo interrogativo sono state date molte risposte, di cui le principali ci sembrano le seguenti:

Stato: realtà empirica e mutevole

a) *origine naturale* dello Stato: sappiamo che l'uomo è socievole e da solo non può soddisfare i suoi bisogni né realizzare le proprie aspirazioni; può ottenere questo soltanto in compagnia con gli altri. Quindi è la natura stessa che induce l'individuo ad associarsi con altri individui e ad organizzarsi in comunità, in Stato. I principali teorici dell'origine naturale dello Stato sono Aristotele, Hegel e Marx. Secondo Aristotele « è evidente che lo Stato è una creatura della natura e che l'uomo è per natura un animale politico. Colui che per natura è senza Stato è superiore oppure inferiore all'uomo, vale a dire o un dio oppure una bestia. Il motivo per cui nasce lo Stato

Origine naturale: l'uomo è essenzialmente politico

[3] J.A.T. ROBINSON, *Il corpo*, Gribaudi, Torino 1967, pp. 20-21.

è quello di rendere possibile la vita e anche una vita felice. E poiché il traguardo della vita umana è la felicità, la ragion d'essere dello Stato è di facilitare il raggiungimento della felicità ».

Hegel: lo Stato come volontà dello Spirito assoluto

In Hegel la natura di Aristotele diviene lo Spirito Assoluto, perciò lo Stato ha origine per volontà dello Spirito Assoluto, di cui è anzi l'attuazione conclusiva. Infatti, secondo Hegel, lo Spirito Assoluto si esprime e si sviluppa nella storia, la quale è essenzialmente storia dell'uomo. Questi come essere socievole si unisce spontaneamente con gli altri. In tal modo sorgono le varie organizzazioni: anzitutto la famiglia poi la società civile ed infine lo Stato. La famiglia è l'unione amorosa di almeno due persone. La società civile è una condizione in cui c'è una mutua dipendenza di tutte le persone da tutte le altre, essendo esse già una collezione di individui indipendenti. Essa poggia su di un sistema di bisogni. Lo Stato è una istituzione concreta, che unifica e dà una realtà più alta alla vita etica dei suoi membri individuali. Pertanto lo Stato è « l'Idea dello Spirito Assoluto nella manifestazione esterna della volontà umana e della sua libertà ».

Marx: lo Stato deriva dalla necessità di unirsi per soddisfare i bisogni dei singoli

Anche per Marx come per Aristotele (e linguaggio idealistico a parte come per Hegel), lo Stato deve la sua origine alla natura stessa delle cose (non a patteggiamenti convenzionali o a prevaricazioni contro qualche ordine soprannaturale): deve la sua origine alla natura stessa dell'uomo la quale è fatta in modo tale che le è consentito di soddisfare i suoi bisogni più elementari di sopravvivenza soltanto con l'aiuto, il concorso, l'assistenza di altri uomini. Non si può dire invece altrettanto delle varie forme concrete che lo Stato assume nella storia. Esse non sono dovute alla natura ma all'arbitrio umano: alla sua decisione di distribuire in un modo o in un altro i tre elementi costitutivi fondamentali della struttura fondamentale dello Stato che è quella economica: il lavoro, il capitale e gli strumenti di produzione.[4]

Origine convenzionale: autonomia originaria e logica della sopraffazione

b) *Origine convenzionale.* Questa teoria dice che all'inizio, al suo primo apparire sulla faccia della terra, l'uomo, il singolo individuo era pienamente autosufficiente e perciò per vivere e svilupparsi non aveva bisogno di unirsi agli altri. Senonché la presenza di tanti altri piccoli centri di potere (quali erano gli altri uomini) ha inevitabilmente dato luogo a conflitti, per evitare i quali è stato necessario trattare con gli altri, mettersi d'accordo con loro, rinunciando a qualche diritto e assoggettandosi a qualche dovere. Così, sulla base di tale accordo, è sorto lo Stato.

Questa teoria che era già stata avanzata dai Sofisti fu ripresa e sviluppata da molti filosofi moderni, in particolare da Spinoza, Hobbes, Locke e Rousseau. Ciascuno di questi autori ha presentato una versione personale della teoria convenzionalistica o contrattuale; per Spinoza e Hobbes il contratto sociale ha carattere irreversibile:

[4] Cfr. B. MONDIN, vol. III, pp. 548-550.

una volta rinunciato ai propri diritti per costituire lo Stato non si può più ritirarli e tornare indietro. Invece per Locke e Rousseau il contratto sociale ha carattere reversibile.[5]

Origine preternaturale: Agostino e Vico

c) *Origine preternaturale.* Questa teoria considera lo Stato come conseguenza di una caduta dell'uomo da una condizione originaria di perfezione e di felicità dove non abbisognava di sostegno e di aiuto da parte degli altri. Già annunciata da Platone, la teoria dell'origine preternaturale dello Stato è stata sviluppata in forma organica da due grandi pensatori cristiani, Agostino e Vico.

Agostino: regno terreno ("civitas terrena") e regno spirituale ("civitas Dei")

Agostino afferma l'esistenza di due grandi associazioni di spiriti: la *civitas Dei* (città di Dio) e la *civitas terrena* (città terrena o Stato). Tutt'e due sono fondate sull'amore. Ma mentre la città di Dio è fondata sull'amore di Dio, un amore così altruistico che non teme d'arrivare fino al sacrificio totale di se stesso, della propria vita, la città terrena è fondata sull'amore di se stessi, un amore talmente cieco ed egoistico che arriva fino al disprezzo e al rinnegamento di Dio. « Ciò che anima la società terrena (*civitas terrena*) è l'amore di se stessi al punto di disprezzare Dio; ciò che anima la società divina (*civitas coelestis*) è l'amore di Dio al punto di disprezzare se stessi. L'una basa il suo orgoglio in se stessa, l'orgoglio dell'altra è in Dio; una cerca la gloria fra gli uomini, l'altra ritiene che la conoscenza di Dio sia la gloria più grande ».[6]

L'essenziale nel regno terreno così come in quello spirituale è il *debitus finis*, vale a dire lo scopo che deriva dall'intrinseca natura della cosa: dunque in questo caso la realizzazione di valori puramente terreni. Questi includono, per cominciare, « il corpo e i suoi beni, cioè una buona salute, sensi acuti, forza fisica e bellezza, parte di essi essenziali per una vita migliore, e quindi più desiderabili, parte di minor pregio. Poi, la libertà, nel senso che uno crede di essere libero quando è padrone di se stesso, cioè nel senso desiderato dagli schiavi. In terzo luogo i genitori, le madri, una moglie e dei bambini, i vicini, i parenti, gli amici, e, per coloro che condividono il nostro modo di vedere (quello greco-romano) l'appartenenza ad uno Stato, nonché gli onori, le ricompense e ciò che è chiamato favore popolare. Infine il denaro, intendendo con questo termine tutto ciò che possediamo legalmente, o che abbiamo il potere di vendere o di cui possiamo altrimenti disporre ».[7]

Dal peccato originale ha origine la "civitas terrena"

Storicamente l'origine della *civitas terrena* risale alla caduta dei primogenitori; ma essa trova la prima espressione emblematica nella Torre di Babele. Come nella Torre di Babele, così nella *civitas terrena* regna costantemente la confusione, la violenza, la malvagità, la miseria. Ma, a parere di Agostino, l'espressione più mostruosa la *civitas terrena* l'ha raggiunta nell'Impero Romano, esempio supremo

[5] B. MONDIN, vol. II, pp. 162-173 (Spinoza); 220-224 (Hobbes); 224-228 (Locke); 320-328 (Rousseau).
[6] S. AGOSTINO, *De civitate Dei* XIV, c. 28.
[7] S. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, I, 15, 32.

di brutale conquista e sfruttamento, che si può definire come « brigantaggio su vasta scala ».

Vico: lo Stato come creazione provvidenziale di Dio

Anche per il Vico lo Stato deve la sua origine al peccato, ossia ad un atto di ribellione dell'uomo nei confronti dei disegni di Dio. Tuttavia Vico non ha affatto dello Stato quell'opinione così negativa e pessimistica dataci da Agostino; in effetti l'autore della *Scienza nuova*, anziché un'invenzione degli uomini per meglio soddisfare le loro brame egoistiche, vede nello Stato una creazione provvidenziale con cui Dio cerca di trar fuori gli uomini dalle loro miserie. « È sommamente da ammirare la provvidenza divina la quale, intendendo gli uomini tutt'altro fare, ella portògli in prima a temere la divinità (con il primo fulmine)... Appresso, con la religione medesima, li dispose ad unirsi con certe donne in perpetua compagnia di lor vita: che sono i matrimoni, riconosciuti fonte di tutte le potestà; di poi con queste donne si ritrovavano aver fondato le famiglie, che sono il seminario delle repubbliche. Finalmente, con l'aprirsi degli asili (per dare rifugio a quei giganti che non si erano piegati alla religione), si truorono aver fondato le clientele onde fussero apparecchiate le materie tali che poi, per la prima legge agraria, nascessero le città sopra due comuni di uomini che le componessero: una di nobili che vi comandassero; l'altra di plebei che ubbidissero ».[8]

4. Le forme di governo

Lo Stato può assolvere la sua funzione essenziale di garantire pace, giustizia e benessere per tutti soltanto se dispone di un governo, e di un governo autorevole e giusto, il quale sappia far rispettare i diritti e far osservare i doveri da parte di tutti i cittadini. Di governi capaci di realizzare queste funzioni se ne possono ipotizzare molti. Però tutte le ipotesi possibili si trovano già chiaramente formulate in Platone ed Aristotele, i primi due grandi maestri del pensiero politico.

Per Platone e Aristotele:
— costituzioni giuste (monarchia, aristocrazia, repubblica)

Movendo dal principio che scopo dello Stato è facilitare il raggiungimento del bene comune, sia Platone che Aristotele dividono le costituzioni possibili (ossia le forme di governo ipotizzabili) in due categorie: giuste ed ingiuste, e affermano che si danno tre forme di costituzioni giuste e altrettanto di ingiuste. Sono *costituzioni giuste* quelle che servono il bene comune e non solo quello dei governanti. Tali sono: la *monarchia*, ossia il comando di uno solo che cura il bene di tutti; l'*aristocrazia*, ossia il comando dei virtuosi, dei migliori, che curano il bene di tutti senza attribuirsi alcun privilegio; la *repubblica* o *politìa*, ossia il governo popolare che cura il bene di tutta la città. Sono invece *costituzioni ingiuste* quelle che servono

[8] G. VICO, *Scienza nuova*, ed. Nicolini, p. 629.

il bene dei governanti e non il bene comune. Tali sono: la *tirannia* ossia il comando di un solo capo che persegue il proprio interesse; l'*oligarchia*, ossia il comando dei ricchi che cercano il bene economico personale; la *democrazia*, ossia il comando della massa popolare che vuole sopprimere ogni differenza sociale in nome dell'eguaglianza.[9]

— costituzioni ingiuste (tirannide, oligarchia, democrazia)

Queste sono sostanzialmente anche le ipotesi che hanno avanzato nel Medioevo san Tommaso, Dante, Marsilio Ficino, Occam, e durante l'epoca moderna Spinoza, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Fichte, Marx e molti altri ancora. Si nota però una diversità di opinione, anzi una vera e propria inversione di pareri tra i filosofi dell'antichità e del Medioevo da una parte, e i filosofi moderni dall'altra. Mentre i primi ritenevano, normalmente, che la forma ideale di governo fosse la monarchia assoluta e la forma più imperfetta quella democratica, i secondi, in generale, giudicano l'assolutismo monarchico la forma peggiore e invece ritengono che la forma ideale sia o quella della monarchia parlamentare oppure quella della repubblica.

Dall'epoca moderna si capovolge il concetto di governo ideale

La complessità delle strutture attuali della società, la diffusione della cultura in tutti gli strati sociali, l'esigenza di rendere tutti i membri della società direttamente partecipi dei benefici del potere, la consapevolezza dei rischi che corre la libertà individuale allorché il governo viene affidato ad uno solo, tutti questi motivi ci sembrano dar ragione ai filosofi moderni: essere cioè la *forma repubblicana* quella più adatta a tutelare i diritti di tutti e a procurare il bene comune.

Garanzie della forma repubblicana

5. Rapporti tra politica e morale a partire dall'epoca moderna

Fino agli inizi dell'epoca moderna si pensava che la politica non disponesse di criteri di giudizio suoi propri e che dovesse mutuarli dalla morale e dalla religione. Perciò, quando un sovrano doveva prendere una decisione, suo primo compito era consultare la Bibbia e la propria coscienza. Se queste gli dicevano che una certa azione era moralmente illecita oppure contraria agli interessi della religione, egli doveva considerarla anche politicamente riprovevole.

Il primo assertore dell'*autonomia della sfera politica* rispetto a tutte le altre, in particolare rispetto alle sfere della morale e della religione, in quanto disporrebbe di principi normativi suoi propri, è Niccolò Machiavelli. Per la prima volta, la politica viene indagata dal Machiavelli nella sua cruda realtà, nella sua nudità; per la prima volta essa viene fissata nella sua logica interna spregiudicatamente, fuori cioè da ogni preoccupazione d'ordine morale e teolo-

Machiavelli: — l'autonomia della politica dalla morale

[9] Cfr. B. MONDIN, vol. I, pp. 78-97 (Platone); 120-143 (Aristotele).

gico; e, come risultato di questo metodo, per la prima volta essa viene affermata nella sua peculiarità. Il Machiavelli, attingendo essenzialmente dalla lezione delle cose, « proclama che la politica non è né la morale, né la negazione della morale, ma una forza positiva, impossibile ad eliminare dal mondo, come ogni altra forza della natura, che contribuisce a tener su e far camminare il mondo. In quanto forza positiva, non riducibile quindi alla negatività del male ma insieme non identificabile, per l'invincibile resistenza delle cose a tale identificazione, con la moralità, essa *sta per sé*, è cioè una forma particolare dell'attività spirituale. La politica è la forza del mondo dello spirito, della forza "cruda e verde", come si dirà più tardi, che, in quanto forza spirituale, non può essere che forza cosciente, cioè volontà forte, solida, coerente, indirizzata risolutamente al fine. L'uomo politico, degno di questo nome, è dotato di questa forza, di questa volontà, senza la quale non sarà in grado né di fondare né di mantenere lo Stato: che è lo scopo della sua azione, a conseguire il quale egli calcola l'utilità di tutti i mezzi nella situazione disponibili, tenendo fisso lo sguardo alla realtà effettuale, libero da pregiudizi e scrupoli, persino morali, e invece pronto a sfruttare, ove sia il caso, ossia ove ciò sia utile e necessario, le altrui preoccupazioni, credenze e scrupoli ».[10]

— la politica come forza positiva e autonoma

Dopo Machiavelli, i filosofi della politica si dividono in due correnti, una favorevole a Machiavelli e l'altra contraria. Gli antimachiavellici (Campanella, Vico) tentano di ricondurre la politica alla dipendenza dalla morale. Per contro, i machiavellici (Spinoza, Hobbes e poi Marx e Lenin) ribadiscono la totale autonomia della politica dalla morale e dalla religione.

Kant: distinzione e interazione tra etica e politica

La questione dei rapporti tra morale e politica viene per qualche tempo accantonata dagli illuministi (Rousseau, Montesquieu), i quali preferiscono concentrare la loro attenzione nella ricerca del governo più conforme ai lumi della ragione. Ma il problema del rapporto morale-politica si ripresenta con forza in Kant. Questi, pur mantenendo una rigorosa distinzione tra le due sfere, afferma che né la politica può sottrarsi alla giurisdizione universale dell'etica, né l'etica può prescindere dalla politica, ossia dalla società civile, che è il mezzo e quasi il luogo ideale della sua esplicazione mondana: « La condizione formale sotto cui soltanto la natura può raggiungere questo suo scopo finale (la moralità) è quella costituzione nei rapporti degli uomini tra loro, che in un tutto che si dichiara società civile, oppone una resistenza legale alle infrazioni reciproche della libertà, perché solo in tale costituzione si può effettuare il massimo sviluppo delle disposizioni naturali » (Kant).

Qualsiasi distinzione tra etica e politica viene invece respinta

[10] A. ATTIANI, « Politica », in *Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1957, vol. III, col. 1497.

da Hegel, perché secondo questo filosofo la fonte suprema d'ogni moralità è lo Stato.

Hegel: lo Stato fonte suprema della morale

Il pensiero di Marx sui rapporti tra etica e politica è ambivalente. Nella polemica contro l'idealismo e contro il capitalismo egli riduce l'etica e la politica a semplici sovrastrutture dei fatti economici, i quali si svolgono e trasformano in diretta dipendenza rispetto a questi ultimi. Invece nella progettazione della società ideale in cui tutte le discriminazioni e le differenze di classe saranno tolte, Marx vede nell'etica uno dei valori fondamentali e nella politica uno strumento necessario per la sua realizzazione. « Marx crede nella sovranità della coscienza morale, che condanna l'ingiustizia nel mondo e anela alla instaurazione della giustizia e della libertà spingendo a maturazione le condizioni che ne rendano possibile l'avvento. La politica, allora, sotto questo aspetto ha da servire alla instaurazione dell'ordine morale nel mondo e, questo instaurato, a mantenerlo, difenderlo e potenziarlo ».[11]

Giudizio ambivalente di Marx: lo Stato è regolatore delle condizioni morali per edificare la dittatura del proletariato

Ma che cosa è questo « ordine morale » vagheggiato da Marx? In forza del principio che le trasformazioni economiche determinano la storia, la cultura e perciò anche la morale contingente a quella cultura in quel determinato periodo storico, Marx affida allo Stato il compito di regolare tutte le condizioni atte all'edificazione della dittatura del proletariato. Lo Stato, dice Marx, deve creare uguali condizioni di vita materiale tali da produrre un'unica volontà collettiva. In tal modo lo Stato diventa l'esecutore della volontà di classe e *l'ordine morale consiste nel costringere l'individuo a un'unica volontà sociale*. Lo spazio di libertà lasciato alla persona umana è solo quello di sottomettersi alla volontà di classe; la giustizia è unicamente intesa in senso collettivizzante. La tesi di Marx sulla funzione dello Stato come esecutore della volontà della classe operaia è stata sempre più affermata da Lenin e poi da Stalin. Essi hanno inoltre affermato che lo Stato si identifica con il Partito, il quale realizza quanto ideato da Marx: la *dittatura del proletariato* come *forma provvisoria*, ma necessaria (che in Russia dura ormai da 70 anni ed è divenuta una forma stabile) per il passaggio dallo stadio del capitalismo a quello del comunismo, in cui « sarà dato a ciascuno secondo i suoi bisogni ».

L'ordine morale costringe l'individuo ad una unica volontà sociale

Pur ammesso che l'ordine morale sia stato e sia anche attualmente violato dalla privatizzazione dell'uso della ricchezza (capitalismo liberistico), egualmente la storia ha dimostrato che non è la soluzione marxista-leninista quella che potrà risolvere il travaglio dell'umanità nei conflitti emergenti dall'ingiustizia sociale che ancora oggi domina in molte parti del mondo e che ha assunto una dimensione planetaria in base allo sfruttamento dei pochi paesi ricchi sul resto dell'umanità.

Il motivo fondamentale della difficile situazione politica e so-

[11] A. ATTIANI, *Art. cit.*, col. 1501.

ciale del mondo d'oggi — in cui sembrava che tutto potesse essere risolto grazie agli immensi progressi della scienza e della relativa tecnica applicata alla produzione — è dato dalla netta *dissociazione della politica dalla realtà morale ispirata ai grandi principi di giustizia, uguaglianza e amore per il prossimo, contenuti nel messaggio evangelico di Gesù Cristo.* Questo processo, iniziatosi — come si è visto — agli inizi della società moderna nel secolo quindicesimo, si è man mano sviluppato nei secoli ed è giunto in questi ultimi decenni alla completa secolarizzazione della società.

Per Maritain la realtà morale deve ispirarsi ai principi morali evangelici

Secondo l'analisi di Maritain — che possiamo seguire per la sua obiettività e completezza — l'età moderna ha puntato verso la riabilitazione dell'uomo, che nel Medioevo veniva totalmente assorbito nella dimensione religiosa ed ha cercato questa riabilitazione nel separare l'uomo da Dio. L'umanesimo che ne è nato e che si è sviluppato nelle varie formule — capitalistiche, marxistiche, idealistiche — è un umanesimo antropologico, finalizzato all'uomo e realizzato dall'uomo attraverso la sua ragione, la sua coscienza, la sua tecnica, le sue violente reazioni contro le alienazioni emergenti dalla storia del suo tempo. Si tratta di un umanesimo naturalistico, che si chiude in un materialismo senza sbocchi. Volendo dimenticare che nell'uomo vi è una componente negativa, l'antropocentrismo naturalistico ha dovuto subire tutto il male che è nell'uomo senza poterlo spiegare o spiegandolo erroneamente come imputabile a un « sistema » storicamente dominante, o all'imperfezione del grado di progresso conseguito, o a oscure ragioni psicologiche del profondo.

Esigenza del recupero della morale cristiana che ha l'amore al centro della vita

In particolar modo, sotto la spinta dell'interpretazione marxistica della storia, lo sforzo di liberazione dell'uomo si è incentrato nella lotta contro un sistema economico fondato sulla fecondità del denaro. Ma in questa azione di liberazione della classe operaia si è assunto come valore la forza dell'odio e la violenza, mentre la prospettiva da realizzare è posta in un materialismo che vuole solo procurare le maggiori quantità di beni materiali, ricopiando in tal modo lo schema della società neocapitalistica, che operando sui fattori tecnica, produzione e pubblicità ha prodotto la società consumistica.

« Le realtà della vita sociale, economica e politica sono state abbandonate alla legge della carne, sono state sottratte alle esigenze del Vangelo. Ne è risultato che è sempre più difficile viverle. Contemporaneamente, la morale cristiana, non essendo più praticata nella vita sociale dei popoli, s'è isterilita — non già in se stessa o nella Chiesa — ma nel mondo, nel comportamento pratico della civiltà, in un universo di formule e di parole ».[12]

« Per vincere questa fatalità occorre il risveglio della libertà e delle forze creatrici. E l'uomo ne diviene capace non in virtù dello

[12] J. MARITAIN, *Che cosa è l'uomo*: *discorso per la città fraterna*, in « Vita e Pensiero », 1973 (LV), n. 1, p. XXV.

Stato o di una pedagogia di partito, ma nell'amore che pone il centro della vita infinitamente al di sopra del mondo e della storia temporale ».[13]

6. Rapporti tra Stato e Chiesa

Stato e Chiesa: due società perfette in teoria completamente separate

Lo « Stato » è per definizione una società perfetta con un fine ultimo suo proprio (il bene comune degli uomini in questo mondo) e con mezzi adeguati per raggiungerlo. Ma anche la « Chiesa » si considera una società perfetta, avente un suo fine ultimo da raggiungere (la salvezza eterna dell'uomo) e mezzi appropriati da utilizzare per conseguirlo.

Di per sé, avendo obiettivi e strumenti essenzialmente distinti Stato e Chiesa dovrebbero configurarsi come due società completamente separate. Ma di fatto questa completa separazione non si può dare. Anzitutto perché i soggetti delle due società sono gli stessi: i cittadini di uno Stato sono normalmente anche i membri di una Chiesa. In secondo luogo perché gli obiettivi che le due società perseguono non sono totalmente estranei l'uno all'altro, non essendo concepibile un autentico benessere che si disinteressi della salvezza spirituale dell'uomo, né una salvezza spirituale che sia disgiunta da un concreto benessere materiale.

Conflitto e interazione dal Medioevo ai giorni nostri tra Stato e Chiesa

Ma, allora, come si devono intendere i rapporti tra Stato e Chiesa? Questa questione è stata sentita acutamente e appassionatamente dibattuta soprattutto durante il Medioevo, allorché nell'occidente si dava un unico Stato (il Sacro Romano Impero) ed un'unica Chiesa (quella cattolica). In seguito, dopo la divisione dell'Impero negli Stati nazionali e della Chiesa in varie confessioni (cattolica, evangelica, anglicana, ecc.), il problema ha registrato un continuo calo di rilevanza e di attualità.

Il punto di partenza per qualsiasi discussione del problema dei rapporti tra Stato e Chiesa è dato dalle chiare parole di Gesù: « Rendete a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio » (Mt. 22, 21) e dalle altre parole rivolte a Pilato: « Non avresti altro potere su di me se non ti fosse stato dato dall'Alto » (Lc. 19, 41).

In queste parole sono espressi chiaramente due principi: *primo*, l'esistenza dei due poteri: quello dello Stato e dei regni terreni e quello di Dio e della Chiesa, corpo mistico di Cristo: questi due poteri sono essenzialmente di natura diversa come diversi sono i loro fini: il primo si occupa della felicità terrena dell'uomo, il secondo ha per fine la sua felicità eterna; *secondo*, anche il potere della società politica viene dall'alto: *Omnis auctoritas a Deo.* Con questa affermazione si vuol intendere che il potere terreno trova la sua giu-

[13] *Ibidem.*

stificazione non in sé ma in Dio, e quindi si afferma un nesso con il potere dato alla Chiesa.

Ma Gesù non volle determinare le applicazioni concrete di questi principi universali. Questo deve essere il compito di tutti i cristiani inseriti nella propria epoca storica.

La questione dei rapporti tra Chiesa e Stato provocò dibattiti prolungati ed accesi soprattutto durante il Medioevo, allorché la Chiesa dotata di un proprio dominio temporale venne a trovarsi a convivere con un Impero (il Sacro Romano Impero), che abbracciava gli stessi sudditi e poggiava su basi giuridiche derivate dal cristianesimo. In tale situazione, era ancora possibile mantenere una distinzione tra lo Stato e la Chiesa e quale?

Le diverse soluzioni: — subordinazione indiretta delio Stato alla Chiesa (san Tommaso)

Tre furono le principali soluzioni elaborate dai politici medievali per questo difficile problema:

— soluzione di san Tommaso: tra Stato e Chiesa si dà una *subordinazione indiretta del primo alla seconda*. Tutt'e due sono società perfette; ma il fine perseguito dalla Chiesa (la salvezza eterna dell'uomo) è superiore a quello perseguito dallo Stato (il quale mira soltanto al benessere dell'uomo materiale) e ciò giustifica, appunto, una subordinazione indiretta;

— subordinazione diretta dello Stato alla Chiesa (Bonifacio VIII)

— soluzione di Bonifacio VIII: *subordinazione diretta dello Stato alla Chiesa*, perché lo Stato è al servizio della Chiesa, e perché mentre il papa riceve l'autorità direttamente da Dio, l'imperatore deriva la sua autorità dal pontefice romano (teoria delle due spade);

— subordinazione diretta della Chiesa allo Stato (Marsilio da Padova)

— soluzione di Marsilio da Padova: *subordinazione diretta della Chiesa allo Stato*. Questo provvede al benessere totale dei suoi sudditi e quindi anche a quello spirituale: il papa, i vescovi, i preti sono ministri, funzionari dello Stato incaricati di provvedere al bene spirituale dei cittadini.

Età moderna: tendenza alla separazione

Dal Rinascimento in poi, con il progressivo affermarsi della autonomia della politica dalla morale e dalla religione le teorie di Bonifacio VIII, Marsilio e Tommaso cadono in disuso e si dà sempre maggior credito alla teoria della netta separazione tra Stato e Chiesa.

Ma anche questa ipotesi, in pratica non è scevra di difficoltà, per la ragione che abbiamo ricordato più sopra: cioè che gli stessi individui fanno parte sia dello Stato che della Chiesa. Ora può accadere (e in effetti accade di sovente) che le decisioni dello Stato siano in contrasto con quelle delle varie Chiese. Così quella separazione che si era ipotizzata teoricamente, nella realtà quotidiana non è facilmente realizzabile.

Maritain: uomini liberi sotto la provvidenza di Dio

Su questo contrastato problema ha fatto delle acute considerazioni Maritain, il quale analizzando la costituzione americana, osserva che il suo spirito si oppone all'idea di una società umana che si tenga lontana da Dio e da ogni fede religiosa. In realtà la distinzione tra Stato e Chiesa che la costituzione americana afferma è in funzione di una reale cooperazione, escludendo ogni privilegio nell'una e nell'altra parte. Si tratta di far vivere uomini liberi sotto la

provvidenza di Dio (*under God*). In questa linea lo Stato ha tutto da guadagnare riconoscendo alla Chiesa una influenza immateriale sulle anime attraverso l'insegnamento del Vangelo.

Il contrasto moderno

Ma alla base del contrasto moderno che vuole l'opposizione totale tra Chiesa e Stato, sta il malinteso di chi non intende considerare la Chiesa se non in termini umani, non riconoscendole altro valore che di istituzione umana, nata nella storia, come fatto umano che può come tutti i fatti umani esser modificata o distrutta. Chi considera la Chiesa come fatto umano — prosegue Maritain — tende a riversare tutte le colpe, che gli uomini in essa viventi manifestano, alla Chiesa stessa. Bisognerebbe riconoscere che anche se il cristianesimo fosse tradito dai cristiani (ma in realtà vi sono sempre uomini che realizzano pienamente il cristianesimo in ogni epoca) ciò non infirmerebbe gli ideali e la realtà che la Chiesa porta nel mondo. Allo stesso modo che sul piano delle civiltà umane, queste non si giudicano dal comportamento dissennato di parte dei membri di esse.[14]

7. Rapporti tra fede e politica

Il problema del rapporto politica-religione oggi non si configura più solo come studio dei rapporti tra Stato e Chiesa, intesi come due associazioni autonome e complete in se stesse.

Il rapporto fede-politica oggi

Ogni Chiesa oggi è vista come una comunità spirituale che tiene uniti i suoi membri con il solo vincolo dell'amore, senza strutture temporali che possono farla apparire come uno Stato in concorrenza con gli altri Stati.

Ma non per questo si può estromettere la Chiesa o le Chiese dalle vicende di questo mondo e confinarle in un mondo impalpabile delle anime.

La dimensione politica del messaggio cristiano

Molti teologi in questi ultimi anni hanno sottolineato l'importanza della dimensione politica del messaggio cristiano e, di conseguenza, dell'impegno politico di ogni cristiano sia singolarmente che collettivamente. Si rileva, anzitutto, che destinatario della Parola di Dio e della sua opera di salvezza è l'uomo. Ora, questi non è una monade, un angelo, un monaco, ma un essere essenzialmente socievole. Egli non si realizza nella clausura della sua anima, contemplando la verità, ma nella apertura intersoggettiva, nel rapporto recettivo e comunicativo con gli altri, inserendosi in una società e avvalendosi delle sue molteplici strutture. Questo aspetto politico dell'essere umano è al centro della rivelazione nella Bibbia (Antico Testamento), la quale si occupa costantemente delle strutture sociali e politiche del popolo ebraico, l'eletto dal Signore, sottraendolo

[14] Cfr. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 224-227, passim.

al dominio dei suoi nemici (v. *Esodo*), determinando la sua organizzazione in tribù, assegnandogli determinate forme di governo, ecc.

Reazione del potere politico all'insegnamento di Gesù

Nel Nuovo Testamento l'attenzione alla dimensione politica è meno esplicita, ma si trova sempre presente. Pur non intraprendendo iniziative politiche, Gesù è coinvolto nella politica. La sua condotta e il suo insegnamento provocano la violenta reazione dei poteri politici costituiti. Egli diviene la loro vittima. Ma il « potenziale sovversivo » della sua dottrina e della sua grazia non sarà soffocato. Esso opererà profondamente sui rapporti umani, sulle strutture sociali e a poco a poco li trasformerà radicalmente.

Fede e liberazione totale

Esiste quindi un impatto inevitabile della fede sulla politica. E se questo può essere vero di qualsiasi fede, lo è in modo singolare della fede cristiana, che è fede nella liberazione dell'uomo: a ciò contribuisce il cristiano con la testimonianza della sua fede, la quale, di conseguenza, non è passiva accettazione né estatica contemplazione della parola di Dio, ma è fattiva attuazione delle promesse divine in ordine alla piena realizzazione del regno di Dio che Gesù ha annunziato.

8. Lettura politica del messaggio evangelico

Queste importanti ragioni (la natura dell'uomo e il processo storico della rivelazione di Dio) autorizzano *una lettura « politica » del messaggio evangelico.* Questo, tuttavia, non può essere letto esclusivamente in chiave politica, come pretendono alcuni oggi.

Una lettura politica del messaggio evangelico

Quello politico, infatti, è soltanto un aspetto del messaggio cristiano. Questo ha di mira anzitutto la singola persona (e poi la società) e in ogni persona considera in primo luogo la dimensione interiore: la conversione dello spirito, la trasformazione del cuore. I profeti dell'Antico Testamento e Gesù Cristo vogliono instaurare un nuovo tipo di rapporti, basato essenzialmente sull'amore, tra l'uomo e Dio e tra i singoli uomini. Ma non intendono realizzare tale obiettivo con la forza, con la violenza, con le armi, bensì con la trasformazione interiore delle anime, sollecitandole alla conversione con la testimonianza delle opere, con l'insegnamento della verità, con la pazienza, la carità e il sacrificio di se stessi.

Il comandamento dell'amore è il comandamento politico di Gesù.

L'amore per Dio e per il prossimo è il vero comandamento « politico » di Gesù. Però non un amore romantico ma un amore critico, non inteso solo come aiuto caritativo al prossimo, ma come dedizione piena alla giustizia, alla libertà e alla pace. Questo comporta una critica decisa contro ogni forma di potere puro e un impegno concreto per trasformare ogni situazione politica oppressiva degli uomini.

Impegno del cristiano per il bene comune e la promozione umana

Di fronte ai grandi temi politici, concretamente, il cristiano sa che la vita politica tende ad un bene comune che è superiore alla semplice somma dei beni individuali, un bene che deve riversarsi sulle persone umane cioè un bene che riguardi innanzi tutto il migliora-

mento della vita umana, non già sul solo piano degli squilibri economici, ma anche su quello dei valori spirituali, permettendo a ciascuno di vivere sulla terra come uomo libero e di godere i frutti della intelligenza umana.

Libertà, uguaglianza e giustizia cristiana

Per il cristiano la libertà è una realtà di cui deve rendersi degno; l'uguaglianza con gli altri uomini si instaura soltanto in un clima di rispetto reciproco e di fraternità, e non già in una lotta per l'affermazione di una sola classe sulle altre; la giustizia è la forza di conservazione della comunità politica e la condizione indispensabile per permettere all'« amicizia civica » di prendere forma « *conducendo gli ineguali all'uguaglianza* ».

Visione verticale ed orizzontale del cristiano

Si potrebbe obiettare che il cristiano, secondo questa visione ideale, appare tutto proteso in una *visione verticale*, tutto rivolto all'affermazione di principi spirituali e morali, che lo disincarnano dal mondo attuale. È la nota accusa dell'*alienazione del cristiano dalle responsabilità del mondo presente.* In realtà nella natura umana è presente anche *un movimento orizzontale*, anch'esso determinante per la piena e totale realizzazione dell'uomo in se stesso. Tale movimento orizzontale riguarda l'evoluzione dell'umanità e rivela progressivamente la sostanza delle forze creatrici dell'uomo nella storia. È il movimento orizzontale della civiltà, che se è orientato verso fini temporali autentici, aiuta la tensione verticale dell'umanità. L'ideale supremo cui deve tendere l'opera politica e sociale dell'umanità è *l'inaugurazione di una città fraterna*, la quale non comporta che tutti gli uomini saranno un giorno perfetti sulla terra e si ameranno fraternamente, bensì la speranza che lo stato esistenziale della vita umana e le strutture della civiltà *si avvicineranno sempre più alla perfezione, la cui misura è la giustizia e la fraternità.*

L'ideale di una città fraterna

« Questo ideale supremo è anche quello della *democrazia autentica*, l'ideale di una nuova democrazia che tutti attendiamo. Essa esige non solo il potenziamento di tutte le strutture tecniche e una organizzazione socio-politica salda e razionale nelle società degli uomini, ma soprattutto una filosofia eroica della vita e il fermento interiore vivificante dell'ispirazione evangelica ».[15]

9. Capitalismo o socialismo?

I due blocchi politici contrapposti

Il mondo attuale si presenta diviso in due blocchi contrapposti: da un lato i paesi che gravitano nell'orbita della Russia governati da un regime politico-economico di tipo socialista; dall'altro i paesi detti « dell'Occidente », che comprendono l'America del Nord, l'Europa occidentale, il Giappone e l'Australia, a regime capitalista sotto la guida reale dell'altra superpotenza mondiale (gli Stati Uniti d'America). Vi sono poi i cosiddetti « paesi non allineati » (o del Terzo

[15] *Ivi*, p. XXIX.

Mondo) rappresentati dalla maggioranza dei paesi « poveri ». Ma anche questa distinzione non fa che ribadire la contrapposizione mondiale dei « due blocchi ».

Si tratta di una contrapposizione non soltanto di due sistemi economico-politici, ma di due concezioni di vita da cui derivano ripercussioni profonde umane e sociali. Entrambi si pongono come « scelte di civiltà » affermando di possedere la garanzia del futuro individuale e sociale del mondo.

Due sistemi economici, due scelte di civiltà

Di fronte all'alternativa per quale dei due sistemi optare, è difficile pronunciare un giudizio sereno e spassionato. La propaganda e la lotta politica hanno confuso e oscurato fatti e dottrine, fino al punto di radicalizzare la convinzione ideologica degli individui e delle masse che vivono nei due schieramenti contrapposti. Tuttavia per molti uomini d'oggi, all'interno dell'uno e dell'altro schieramento, si pone un urgente problema di coscienza: per quale dei due sistemi è giusto schierarsi?

Prima di tentare di avanzare una risposta, è necessario richiamare i punti essenziali su cui si fondano i due sistemi e le differenziazioni che si sono sviluppate nel loro seno.

9.1 Il capitalismo classico

Horkheimer: la società capitalista è una diretta conseguenza dell'Illuminismo

Giova innanzitutto avere delle idee chiare sulla situazione storica degli ultimi secoli, in cui si è sviluppata la società attuale. La società, infatti, non è un prodotto naturale, ma il risultato di un lungo processo storico. Ci sembra utile a questo proposito ricordare che, muovendo dai suddetti presupposti, Horkheimer e i suoi colleghi della Scuola di Francoforte hanno condotto uno studio accurato sulle origini della società capitalista contemporanea, stabilendo che essa affonda le sue origini nell'illuminismo e nelle sue distorsioni.[16] Con questi studi Horkheimer arriva a concludere che « la manipolazione, lo sfruttamento e l'oppressione che si registrano nella nostra società sono la diretta conseguenza della concezione illuministica del sapere e del ruolo che l'illuminismo ha preteso di assegnare al sapere ».[17]

Individualismo, liberalismo e Stato di diritto

Il sistema economico chiamato *capitalismo* non può essere effettivamente compreso nella sua essenza se non come conseguenza di una concezione dell'uomo detta « antropocentrica »: l'uomo non ha altro fine all'infuori di se stesso. Egli è destinato a promuovere il proprio sviluppo nella storia, sotto la guida della ragione, nella totale espansione della propria libertà. In questa concezione dell'uomo si esalta l'individuo nei confronti della società (*individualismo*) e si proclama la sua libertà incondizionata (*liberalismo*). Lo Stato, espressione delle libertà individuali, si regge sulla democrazia rap-

[16] B. MONDIN, vol. III, pp. 540-541.
[17] *Ivi*, p. 541.

presentativa e sulle garanzie della Legge (*stato di diritto*). Sul piano economico la libertà dell'individuo (o dei gruppi) si estende quanto si estendono le sue possibilità economiche. All'iniziativa privata del capitale non vengono posti limiti né di natura legale né di ordine sociale. L'uomo, spinto dal suo esclusivo egoismo, mette in atto una sfrenata « lotta per il successo », e basandosi esclusivamente sulle leggi inevitabili della economia-libera concorrenza, concentrazione dei mezzi di produzione e dei capitali nelle mani di uno o di pochi (*trusts*, oligopòli, multinazionali, ecc.) esercita una forza di pressione su governi, partiti politici, opinione pubblica, allo scopo di assicurarsi copertura ideologica sugli intrighi utilitaristici.

Capitalismo classico e sfruttamento del proletariato

È questo il *capitalismo classico* [18] che ha avuto il suo massimo sviluppo nel secolo scorso e nei primi anni del nostro secolo; esso si fonda sul principio secondo il quale l'attività economica nasce nel libero gioco tra *capitale* e *lavoro*; due forze nel cui equilibrio non devono interferire né lo Stato né la morale, perché il solo rapporto economico è sufficiente a bilanciarne gli eccessi.

In realtà il capitale, con l'enorme concentrazione di potere in suo dominio, riusciva ad arrogarsi ogni vantaggio, lasciando alle forze del lavoro (*proletariato*) appena di che mantenersi e riprodursi. La legge ineluttabile che si diceva essenziale all'ordine economico, continuava a mantenere ed accrescere la ricchezza in mano di pochi, mentre il lavoro, pur derivante dalla produzione di molti, li condanna allo sfruttamento e a una disumana condizione di vita.

La critica a questo sistema scaturisce dalla sua insanabile ingiustizia e dalla inammissibilità di un sistema che mette le persone umane (i lavoratori) in balia di una cosa (il capitale). Ma anche sul piano strettamente economico l'errore su cui si fondava il capitalismo non tardò a rendersi evidente: l'uomo non è sensibile esclusivamente a stimoli di ordine economico. Le tensioni sociali che si manifestarono a partire dalla metà del secolo XIX nascono dalla presa di coscienza che l'uomo non può essere schiavo delle leggi economiche, ma queste devono servire al suo sviluppo sociale e morale.

L'uomo non è schiavo delle leggi economiche

Questa presa di coscienza deriva soprattutto dalla nascita di associazioni di lavoratori sorte verso la metà del secolo scorso in Inghilterra per la difesa dei propri diritti, inizialmente soprattutto di carattere economico, soprattutto dei cosiddetti *sindacati*.

9.2 Il neocapitalismo

Il crollo del rendimento produttivo dei lavoratori e la loro crescente avversione ai datori di lavoro condussero il capitalismo a profonde modificazioni. Con Frederick Winslow Taylor (1856-1915)

[18] Il capitalismo nasce dalla rivoluzione industriale, in forza della quale la macchina, applicata alla produzione, assorbì gran parte della mano d'opera nelle fabbriche. Secondo Marx ciò ebbe inizio nel 1735 con l'introduzione della macchina per filare di Wyatt.

nasce negli Stati Uniti il neocapitalismo che riconosce al lavoratore dipendente, sia pure dopo dure e lunghe lotte dei sindacati operai, e allo Stato un intervento condizionatore dell'attività economica, non più lasciata ai soli automatismi di mercato. Riconoscendo al lavoratore il diritto a migliorare le condizioni di lavoro, il neocapitalismo supera il gretto concetto di sfruttamento della mano d'opera. Si elabora una organizzazione scientifica di pianificazione del lavoro (*scientific management*) e al lavoratore vengono riconosciuti il diritto a tempi ragionevoli di lavoro, il diritto a un'istruzione specifica, il diritto alla cooperazione tra direzione manageriale e lavoratori.

Nel neocapitalismo c'è l'intervento condizionatore dei sindacati dei lavoratori e dello Stato

Dopo la grande crisi economica del 1929, con il *New Deal* di F.D. Roosevelt, il potere politico viene coinvolto sempre più decisamente nel processo economico e la nuova politica economico-sociale dello Stato rappresenta uno strumento di redistribuzione dei redditi della produzione economica a più larghi strati della popolazione, esercitando una forte pressione sugli automatismi economici.

La crisi del '29 e il "Nuovo corso"

Soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, con l'avvento della *tecnostruttura*, l'automazione introdotta nei processi produttivi inserisce nel processo economico gli scienziati e i tecnici, condizionando una volta di più la potenza del capitale e riducendo il proletariato tradizionale a sempre più esigue minoranze.

Effetti sociali della tecnostruttura che modifica i processi produttivi

Ma il neocapitalismo sa approfittare ancora una volta delle mutate condizioni di produzione con l'estendere su larga scala la produttività di beni di consumo e favorire in tal modo i consumi di massa. Nasce la « società dei consumi » (*affluent society*) il cui ideale è di produrre sempre di più per rendere più umana la vita dell'individuo, fornendogli un numero sempre crescente di beni di consumo.

La "società dei consumi" e la manipolazione dei "mass-media"

La critica a questo sistema emerge dal fatto che l'uomo viene stritolato nel rapporto produttività-consumi, rapporto che si configura come una nuova e più sofisticata forma di sfruttamento di massa: l'uomo della civiltà dei consumi vive costretto a produrre ciò che dovrà consumare. Di qui uno stato di insoddisfazione sempre crescente, cui s'aggiunge l'alienazione derivante dalla mercificazione della cultura e dallo svuotamento delle menti prodotto dai *mass media*. H. Marcuse ha tratteggiato amaramente l'uomo « unidimensionale » emergente dalla nuova società creata tanto dal consumismo dell'Occidente, quanto dall'industrialismo sovietico: « Una confortevole, democratica non-libertà prevale nella società industriale avanzata ».[19]

9.3 Il labourismo e la socialdemocrazia

Nel 1883 sorge a Londra la « Società Fabiana » (Fabian Society) che si pone come fine la elevazione della classe lavoratrice, in modo che essa possa arrivare ad assumere il controllo dei mezzi di produ-

[19] H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, p. 21.

zione. Questo fine doveva essere raggiunto in modo graduale, « temporeggiando ». Da qui il nome di questa società, derivante dal console romano Fabio Massimo, detto il « temporeggiatore ». Dopo qualche anno (nel 1900) dalla Società Fabiana e dalle *Trade Unions* (i sindacati operai, sorti agli inizi del secolo XIX come associazione di mutuo soccorso tra gli operai dell'industria metallurgica inglese) fu fondato il partito labourista inglese (*Labour Party* = partito del lavoro) che assume il programma del socialismo (per cui il controllo dei mezzi di produzione deve passare ai lavoratori) senza fare però un dogma dei suoi principi filosofici tratti dal marxismo. Esso divenne nel giro di alcuni decenni uno dei due partiti fondamentali della Gran Bretagna, andando al potere diverse volte a partire dal 1924. I mezzi di lotta adottati per raggiungere le mete prefissate sono stati: una imponente azione di propaganda tra le masse popolari per farle crescere culturalmente e renderle coscienti dei propri diritti di esseri umani sullo stesso piano di tutte le altre classi sociali; gli scioperi, attraverso il sindacato, anche a livello nazionale e di sostegno tra le varie categorie di lavoratori, per ottenere dallo Stato una legislazione sia di assistenza sociale (dalla culla alla tomba) onde migliorare le condizioni di vita, sia per sancire il passaggio allo stato o un suo diritto di controllo delle aziende di interesse nazionale (comunicazioni, miniere, energia, banche, ecc.), e per ottenere dal padronato adeguati miglioramenti salariali ed una partecipazione, sia pure indiretta, alla gestione dell'azienda.

Dal fabianesimo alle "Trade Unions" inglesi e al labourismo

Come in Inghilterra, così anche in altri paesi dell'Europa occidentale come Germania, Olanda, Danimarca e in Scandinavia i partiti socialisti, sorti nei primi decenni del XX secolo, non fecero la scelta rivoluzionaria, ma presero la strada del riformismo e della gradualità per la trasformazione della società capitalista. Il nome di partiti « socialdemocratici », che essi assunsero, era una indicazione della loro scelta democratica, cioè del pieno rispetto della volontà dei cittadini. Alcuni di essi, che erano sorti basandosi sul marxismo, specie dopo il secondo dopoguerra, fecero una esplicita rinuncia al materialismo storico e dialettico di Marx, accettando nella pratica il sistema neocapitalista con cui convivere tranquillamente.

Il socialismo riformista dell'Europa occidentale: la socialdemocrazia

Il partito socialdemocratico della Germania occidentale e quelli scandinavi sono gli esempi più significativi di questo socialismo in perfetta simbiosi con il capitalismo; anche i partiti socialisti francese, italiano e spagnolo, pur restando in teoria marxisti, nella pratica sono da tempo dei partiti socialdemocratici che hanno accettato le tesi del neocapitalismo per il quale lo sviluppo massimo della produzione con l'utilizzazione della tecnica moderna, permette la crescita di tutta la società e l'aumento dei consumi per ogni categoria sociale (v. il paragrafo sul neocapitalismo).

9.4 Il socialismo marxista

Karl Marx (1818-1883), fondatore del socialismo scientifico, si propone di fondare una società in cui sia abolito lo sfruttamento dell'uomo e a tutti venga assicurato il soddisfacimento dei loro bisogni materiali e spirituali (*comunismo*).

Marx: abolizione dello sfruttamento e comunismo

Marx vede nel possesso privato dei mezzi di produzione il principio di ogni male, non solo economico, ma anche individuale e sociale. Da questa privatizzazione nasce il rapporto salariale per cui l'operaio vende il proprio lavoro per un salario sul quale l'imprenditore lucra ingiustamente il « plusvalore », cioè il profitto. La *lotta di classe,* cioè la lotta per la conquista della proprietà collettiva dei mezzi di produzione da parte del proletariato sfruttato dai capitalisti, è, secondo Marx, un fatto ineluttabile della storia che deve condurre all'eliminazione della classe padronale. Tolta di mezzo quest'ultima, nascerà un nuovo tipo di umanità, senza più classi né egoismi: uomini che vivranno in una società di uomini « comuni », solleciti al bene degli altri quanto e forse più che non al bene proprio.

Lotta di classe e collettivizzazione dei mezzi di produzione

Il "Manifesto del partito comunista" e la coscienza di classe

Nel 1848 Marx lanciò un appello a tutti gli operai, con il « manifesto del partito comunista » firmato anche da Engels, in cui il proletariato veniva sollecitato a prender coscienza della propria condizione e della propria individualità, per diventare una forza sociale contro lo sfruttamento.

L'Internazionalismo socialista

Con la fondazione della I^a Internazionale dei Lavoratori (Londra, 29-8-1864) le varie correnti socialiste sviluppatesi prima e durante la diffusione del marxismo si associarono, non senza contrasti profondi. In Inghilterra prevalse il sindacalismo delle « trade unions » riformista e antirivoluzionario; in Germania il socialismo democratico mirava alla trasformazione dello Stato, mentre in Francia anziché alla conquista del potere il movimento operaio tendeva a organizzarsi e a liberarsi dallo sfruttamento senza ricorrere alla rivoluzione. Ma vi furono anche movimenti dichiaratamente anarchici, terroristici e rivoluzionari ispirati da Bakunin, fiero oppositore di Marx.

I partiti dei lavoratori italiani

In Italia, con la fusione dei movimenti operai preesistenti, nacque a Genova nel 1892 il Partito dei Lavoratori Italiani (l'anno seguente prese il nome di *Partito Socialista Italiano*), in cui ben presto si manifestò la divisione tra socialisti riformisti e socialisti radicali, rivoluzionari, i quali sotto la spinta della rivoluzione bolscevica del 1917 in Russia finirono per separarsi e fondare a Livorno nel 1921 un nuovo partito denominato « Partito Comunista d'Italia », cambiando poi il nome nell'attuale *Partito Comunista Italiano.*

9.5 Il marxismo-leninismo-stalinismo

Con la rivoluzione d'ottobre 1917, in Russia, ad opera di Lenin si ebbe la creazione di uno Stato collettivista, senza distinzioni di

classe. Lenin stabilì tutto il potere al vertice, non già nella classe — come avrebbe voluto Marx — ma nel partito. Stalin giungerà ancor più avanti: alla dittatura personale del capo unico. Il paese fu spinto con la forza alla collettivizzazione della terra, all'industrializzazione a tappe forzate, alla compressione continua e spietata dei consumi. Le libertà individuali o di gruppo furono abolite e con Stalin venne accentuato il regime poliziesco repressivo con continue « purghe » e con l'invio di milioni di persone nei famigerati campi di lavoro in Siberia. Questo terrorismo dispotico venne poi denunziato al XX Congresso del Partito Comunista da Kruscev nel 1956, dopo la morte del dittatore.[20] Anzi, dopo questa denunzia, venne iniziata la cosiddetta fase di « destalinizzazione », in cui tutti gli errori e le deficienze del sistema vennero addebitate al dittatore scomparso.

La rivoluzione del '17: dal marxismo-leninismo alla dittatura di Stalin

Sul piano dell'economia e dei diritti umani non cambiò praticamente nulla, pur con qualche accenno di liberalizzazione attuata in qualche settore e solo per brevi momenti. La rigida organizzazione centralizzata avente come perno il Partito Comunista, fonte di ogni potere e costituito da un gigantesco apparato burocratico, è rimasta invariata in questi ultimi 30 anni, in quanto il marxismo-leninismo è rimasto la filosofia ufficiale dell'Unione Sovietica.

Questo sistema in cui praticamente domina lo sfruttamento delle masse da parte di una oligarchia costituita dall'apparato del partito e dalla macchina statale, è stato imposto a tutti i paesi del blocco dell'Europa orientale, caduto sotto il dominio comunista alla fine della seconda guerra mondiale.

9.6 L'esperienza del maoismo in Cina

Una esperienza diversa si è attuata in Cina da Mao-Tse-tung, quando, dopo una lunga lotta rivoluzionaria contro il regime di Chiang-Kai-sheck, riuscì a conquistare il potere nel 1949, costituendo la Repubblica Popolare Cinese su basi marxiste.

Mao e il ripensamento del marxismo per un popolo contadino

Mao-Tse-tung — che era stato uno dei fondatori del Partito Comunista Cinese, sorto nel 1921 a Shangai — divenne il capo carismatico del comunismo cinese e dell'immenso paese asiatico, che ha ora 900 milioni di abitanti. Egli, dopo la morte di Stalin nel 1953, si proclamò unico difensore e interprete del marxismo-leninismo, accusando di revisionismo i paesi del blocco sovietico. In realtà il suo socialcomunismo si è differenziato da quello proclamato da Marx e Lenin, soprattutto per alcuni punti qualificanti: a) stretta unione tra teoria e prassi; b) legame completo e continuo con le masse; c) sviluppo dell'autocritica. In realtà, Mao ha creato un nuovo tipo di comunismo, in cui le verità universali del marxismo vengono ripensate per un popolo contadino, povero, fortemente socializzato attraverso un incessante indottrinamento — i « pensieri di Mao » —

[20] B. MONDIN, vol. III, pp. 514-515.

in forza del quale si tenta di cambiare la natura degli uomini, il loro modo di pensare e di comportarsi, accentuando una forte tendenza nazionalistica e volontaristica.

Caratteri militari e monacali del maoismo: la rivoluzione culturale

Accentuando il valore « teoretico » della prassi, più che Marx ed Engels, Mao è stato soprattutto un utopista pragmatico e per questo, vedendo diminuire nel quadro del partito la spinta ideale iniziale, si fece promotore nel 1966 della cosiddetta « rivoluzione culturale » con un appello diretto alle masse, specialmente ai giovani, per controllare l'attività dei dirigenti di partito che si erano imborghesiti e burocratizzati e combattere chi non condivideva le sue tesi politiche riunite nel « libretto rosso ». Come risultato si ebbe una ventata di violenze con processi sommari e centinaia di migliaia di vittime innocenti e l'anarchia in tutto il paese, con lo scardinamento di tutto l'apparato produttivo.

Il processo di revisione del maoismo a partire dal 1976

Solo dopo la morte del dittatore, nel 1976, i nuovi dirigenti, sotto la guida attenta di Deng Hsiao-ping, eminenza grigia del regime, hanno iniziato un graduale processo di revisione delle direttive maoiste, rivalutando i dirigenti vittime della « rivoluzione culturale » ed avviando una politica economica più duttile, aperta alle esperienze dei paesi capitalisti.

Facendo un primo bilancio del maoismo, si può dire che esso, come il bolscevismo russo dei primi decenni, era incentrato sul partito come motore di tutta l'attività del paese, fondata sulla cieca ubbidienza di tutti i sudditi, trattati solo come strumenti di produzione. Una delle sue debolezze fondamentali, ereditate dal marxismo, è stata la sua incapacità di affrontare le realtà insopprimibili della vita e della morte. E questo perché ignorava le preoccupazioni fondamentali di ogni essere umano.

9.7 Crisi del marxismo ortodosso: i nuovi marxismi

Dopo un settantennio di esperienza di comunismo sovietico e circa quarant'anni di quella, simile nei principi, della Repubblica Popolare Cinese e delle altre costituzioni « socialiste », si può tentare di formulare un giudizio di validità e di merito.

"Marxismi" e "postmarxismo": la devianza eterodossa

Il pensiero di Marx che in questo secolo ottenne una grande diffusione e fu assunto come dottrina di Stato, indiscutibile come un dogma, sia in Russia che in Cina e nelle altre « democrazie popolari », ebbe da parte di qualche eminente studioso marxista, specialmente dell'Europa occidentale, delle nuove interpretazioni che modificarono alcune delle sue tesi classiche. Tanto che da alcuni decenni non si parla più di marxismo ma di « marxismi » e di « postmarxismo ». Naturalmente queste nuove interpretazioni furono subito condannate come eterodosse dagli organismi culturali ufficiali dei governi comunisti.

L'elemento che distingue maggiormente il marxismo non ortodosso o revisionistico da quello ortodosso è che per quest'ultimo la

dialettica regola con leggi inderogabili tutti gli eventi della natura e della storia, mentre per i nuovi marxismi la dialettica non ha leggi e non riguarda affatto la natura bensì il soggetto singolo nei suoi rapporti con la storia. Anche nelle società a regime comunista occorre lottare contro la disumanizzazione e l'alienazione delle singole personalità. Inoltre mentre per i marxismi ortodossi la religione è soltanto « oppio del popolo » e perciò da distruggere, per i nuovi marxismi la religione è considerata come un importante fattore di superamento e di liberazione dalle presenti situazioni di oppressione e di sofferenza in cui si dibatte l'umanità ed anche di sostegno delle aspirazioni per un mondo migliore. (I più qualificati rappresentanti di queste nuove correnti di pensiero marxista sono stati Antonio Gramsci, Max Horkheimer, Herbert Marcuse ed Ernst Bloch, i quali hanno esercitato un notevole influsso nei movimenti culturali del nostro tempo).

Marxismo revisionistico: la dialettica e il soggetto singolo nella storia; la religione come fattore di liberazione

Assolutizzando l'influsso che le strutture esercitano sull'uomo e sulla società Marx scorge nella base economica il peccato d'origine che determina l'uomo, la sua coscienza, le sue alienazioni. Ciò comporta una visione materialistica dell'uomo, la quale ne autorizza la strumentalizzazione e la manipolazione, subordinandolo alla ideologia, né più né meno di quanto avviene ad opera del capitalismo. Anche per il capitalismo l'uomo conta soltanto in quanto è lavoro, senza alcun riferimento superiore o trascendente.

La subordinazione dell'uomo all'ideologia

Non si può quindi credere ingenuamente e acriticamente che una semplice scelta capitalista o socialista sia in grado di eliminare, automaticamente, i molteplici mali, ingiustizie, discriminazioni, oppressioni che affliggono la società attuale. I mali della società non derivano tanto dai sistemi, quanto dagli uomini. L'origine dello sfruttamento sociale e dell'oppressione risale alla volontà dell'uomo di servirsi egoisticamente e brutalmente di un altro uomo.

Occorre dire poi che queste critiche di ordine teoretico (filosofico o scientifico) non avevano mai fatto grande impressione a molti altri studiosi, ammiratori di Marx e non avevano scalfito minimamente la fede di milioni di comunisti militanti dei vari partiti comunisti dell'Europa occidentale.

Per tanti anni, neppure le pesanti conseguenze di ordine pratico (sociale, economico, politico) che accompagnarono il marxismo, specie in Russia, erano bastate ad intaccare la convinzione della intrinseca bontà di tale sistema. Anche quando gli innumerevoli crimini di Stalin divennero di dominio pubblico, la grande *intelligentsia* dei paesi occidentali continuò ad aderire al marxismo, sottovalutando o facendo finta di non vedere gli stermini, le oppressioni, le purghe, i campi di concentramento che avevano flagellato il popolo russo da quando i comunisti conquistarono il potere.

Le colpe dell'"intelligentsia" occidentale filomarxista

Senonché, a partire dagli anni '60, sia in Russia che nei paesi occidentali, cominciò a serpeggiare un senso di sfiducia nella capa-

cità del marxismo di creare quella nuova società perfetta, senza diseguaglianza, senza ingiustizie, senza divisioni di classe, promessa da Marx.

Le crisi di fede nel marxismo e l' "arcipelago Gulag"

Le ragioni di questa crisi di fede nel marxismo sono molteplici. Ma quella fondamentale, a mio avviso, è il vuoto culturale del marxismo stesso. Questo sistema, come ha mostrato Karl Popper, dove ha la pretesa di parlare « scientificamente » non può produrre che *ipotesi falsificabili.* Mentre per quelle dure realtà quali il male, il dolore, la morte, il senso della storia, non ha nessuna parola da dire.

Un'altra ragione che ha messo in crisi la fiducia nel marxismo è stata la pubblicazione di *Arcipelago Gulag* di A. Solzenicyn. Per molti lettori di fede marxista questo libro è stato una rivelazione sensazionale, decisiva, che li ha scossi profondamente e da fedeli e zelanti seguaci di Marx li ha trasformati, tutto d'un tratto, nei suoi critici più severi e nei suoi più violenti avversari.

10. Le dottrine sociali di ispirazione cristiana

Sarebbe oltreché ingiusto, acritico, pensare che la soluzione alla questione sociale sia venuta soltanto dai movimenti socialistici dell'Ottocento e, in modo particolare, dalla dottrina di Karl Marx. Il cristianesimo non si disinteressò mai, nel corso della sua millenaria storia religiosa e sociale, dell'uomo nei confronti del problema economico-sociale e delle ingiustizie conseguenti alle soluzioni imposte dall'egoismo umano.

Le soluzioni cristiane possono ridursi a due tipi, spesso integrantisi: da un lato una forma prevalentemente (anche se non esclusivamente) assistenziale-caritativa (*cristianesimo caritativo*) e dall'altro, una forma che proponeva la revisione delle stesse strutture economico-sociali (*cristianesimo sociale*). La prima forma, che è essenziale al cristianesimo stesso, è presente in tutti i secoli dell'era cristiana e cerca di lenire con la fattiva carità le esasperate conseguenze della violenza, di qualsiasi tipo, che l'uomo e la società fa sull'uomo. È questo uno dei frutti più originali del Vangelo che ha a cuore i poveri, gli umili, gli oppressi, i diseredati. Sono innumerevoli le opere di efficace aiuto realizzate, nei secoli, dalla Chiesa in questo campo. Né si può dimenticare la precisa condanna nei confronti dell'usura, del profitto ingiusto e speculativo, dell'ingiustizia economica derivata dallo strapotere della ricchezza.

L'interesse del cristianesimo per il problema economico-sociale

Il cristianesimo sociale si è preoccupato invece di individuare, accanto all'azione caritativa, anche il problema della giustizia. Di qui le sollecitazioni, specialmente da parte del magistero della Chiesa cattolica, a interventi individuali, di categoria, statali per rimuovere le cause dell'ingiustizia sociale, derivante dalla concentrazione della ricchezza nelle mani di pochi.

Il magistero della Chiesa cattolica ha elaborato, a partire dalla

seconda metà del secolo XIX,[21] una sempre più precisa critica al principio di libertà — uno dei miti della società nata dall'Illuminismo — applicato sul piano della realtà sociale ed economica. Inoltre non si è abbandonata la tesi della legittimità del principio di proprietà privata, « la quale è conforme alla natura umana e vantaggiosa per l'ordine sociale »[22] ma ci si è sforzato di condizionarlo con le esigenze sociali, attribuendo allo Stato il diritto di determinare i limiti nell'uso del bene privato in vista del bene comune. Nella discussione tra legittimità della proprietà privata e bene comune, spesso non si distingue tra proprietà e uso che se ne fa: nella mancata distinzione tra proprietà e uso — e quindi, in certo senso, tra proprietà privata e destinazione universale dei beni — sta la radice sia dell'individualismo capitalistico che del comunismo. Dal fatto che i beni sono fatti *per* tutti, il comunismo deduce la dottrina e la prassi che i beni devono essere *di* tutti; dal fatto che i beni devono essere appropriati e sono di fatto appropriati, l'individualismo capitalistico ricava che essi sono fatti solo per i singoli, i quali, quindi, possono disporne senza curarsi per nulla degli altri. Entrambe queste soluzioni commettono lo stesso errore.[23]

La dottrina sociale della Chiesa dal sec. XIX a oggi

Il problema della proprietà privata in rapporto al bene comune

In questa linea di principio, le soluzioni proposte negli ultimi cento anni alla questione sociale riguardano soprattutto lo Stato, che deve promuovere l'uso dei beni, pur posseduti in privato, a effettivo vantaggio sociale, a promozione del bene comune. I sindacati dei lavoratori, per la rivendicazione dei loro diritti individuali, familiari e di categoria, nonché la loro partecipazione alla ripartizione delle ricchezze prodotte con il proprio lavoro a vantaggio non di alcuni, ma di tutti, devono egualmente svilupparsi e potenziarsi.

Responsabilità dello Stato e promozione del bene comune

11. Il cristiano e la promozione della coscienza sociale e politica: la mediazione culturale e l'impegno politico

Soprattutto nei tempi più recenti, si è sviluppata nella coscienza individuale del cristianesimo la consapevolezza che non si tratta più di vivere interiormente la propria fede, ma di esprimerla come

[21] I documenti principali sono: l'enciclica *Rerum novarum* del pontefice Leone XIII (1891); l'enciclica *Quadragesimo anno* di Pio XI (1931); Radiomessaggio per il 50° della *Rerum novarum* di Pio XII (1941); l'enciclica *Mater et magistra* di Giovanni XXIII (1961); l'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (1963); la costituzione *Gaudium et spes* del Conc. Vaticano II (1965); l'enciclica *Popolorum progressio* di Paolo VI (1967); la lettera apostolica *Octogesima adveniens* di Paolo VI (1971); il documento su « La giustizia nel mondo » del III Sinodo dei Vescovi (1971); l'enciclica *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II (1981) e l'istruzione della Congregazione per la dottrina della fede *Libertà cristiana e liberazione* (1986). Si suggerisce come testo di consultazione il volume *I documenti sociali della Chiesa* (*da Pio IX a Giovanni Paolo II, 1864-1982*), Massimo, Milano 1983.
[22] PIO XI, *Quadragesimo anno*, n. 73.
[23] G. BATTISTA GUZZETTI, *L'uomo e i beni*, Marietti, Torino 1956, p. 215.

impegno di azione sociale, testimonianza di una autentica volontà di rinnovare il mondo secondo l'ideale cristiano.

Esperienza di fede e testimonianze di impegno di azione sociale

Ma accanto a questa preliminare posizione del cristianesimo, anzi come *conseguenza* della conversione personale, nasce l'*impegno* di chi vuol vivere la sua fede cristiana in una *azione politica.*

Verso questa *testimonianza cristiana nel mondo politico-sociale* contemporaneo sono orientati oggi i cristiani più sensibili e consapevoli dell'urgenza dei problemi che il mondo è chiamato a risolvere.

Il cristiano sa che non si tratta più di affrontare i problemi sociali emergenti dal conflitto capitale-lavoro, bensì di affrontare l'urgente problema di *un nuovo modello di civiltà.*

Un nuovo modello di civiltà e l'appello all'immaginazione sociale

« In nessun'altra epoca come nella nostra l'appello all'*immaginazione sociale* è stato così esplicito. Occorre dedicarvi sforzi di inventiva e capitali altrettanto ingenti come quelli impiegati negli armamenti e nelle imprese tecnologiche ».[24]

Oggi si incomincia a vedere con chiarezza che nessuna delle ideologie dominanti porta con sé la proposta di un mondo veramente instaurato sulla democrazia, sulla giustizia e sulla non violenza.

Le ingiustizie del capitalismo sono note ed evidenti. Ma anche là dove esso è stato debellato secondo la soluzione socialista-marxista non mancano gravi problemi che si impongono a una coscienza umana sincera e non prevenuta. Una perenne tensione divide il mondo e pone « *due continenti ideologici* » in uno stato di guerra e di inconciliabile opposizione.

Gli insegnamenti del Concilio Vaticano II

L'urgenza e la consapevolezza di questi problemi impegnano decisamente i cristiani che nel corso dell'ultimo ventennio, soprattutto sulla scorta degli insegnamenti del Concilio Vaticano II, si sono trovati a compiere lo sforzo di attuare una corretta modalità di presenza. Il cristiano, infatti, nell'impegno politico ha dovuto confrontarsi e guardarsi sia dal rischio di attuare una presenza politica, in cui la scelta di fede e l'azione politica non siano sintonizzate da alcun legame di coerenza, arrivando a compiere scelte ideologiche di formulazione anticristiana, come dall'altro rischio che deriva dalla pretesa di attingere l'indicazione della teoria e della prassi politica direttamente dalla dimensione di fede e dal contenuto delle verità ultime.

La "mediazione culturale": congiunzione e sintonia tra fede e coerenza politica

Possiamo dire pertanto che il cristiano deve operare per « costruire la città dell'uomo a misura d'uomo; e questo lo impegna a superare stati d'animo di disinteresse, di diffidenza, talora di rifiuto della politica fino a forme di gretto qualunquismo ».[25]

Sorge così l'esigenza di pervenire all'elaborazione di una « mediazione culturale » per operare in sintonia tra scelta di fede e

[24] PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens* del 14-5-1971, n. 19.
[25] Questo concetto è preso dal volume *La città dell'uomo* di Giuseppe Lazzati, scomparso recentemente, splendida figura di uomo politico cristiano, di studioso, che fu rettore dell'Università Cattolica di Milano.

coerenza politica. Le mediazione culturale si pone, inoltre, come la linea di confine lungo la quale realizzare il confronto ideologico e stabilire i termini di possibilità del dialogo nel pluralismo delle culture e degli orientamenti politici.

12. I nuovi problemi impongono una nuova concezione di società

12.1 La nuova società « post-industriale » o della comunicazione

Come è stato detto nei paragrafi precedenti, l'immenso progresso negli ultimi decenni della scienza ha permesso l'applicazione delle tecnologie più avanzate, soprattutto la robotica e l'informatica, in ogni settore dell'attività produttiva. Per distinguere questa nuova fase della società industriale si è creato il termine di « società post-industriale » la quale pur avendo risolto molti problemi che avevano pesato sull'umanità nei secoli scorsi, si è trovata a fronteggiare altri nuovi gravi problemi, sorti soprattutto per effetto della nuova civiltà della comunicazione e dell'immagine che ha sviluppato una serie di nuovi bisogni, dando origine alla « società dei consumi » e a nuove forme di potere disumanizzanti della vita individuale, familiare e comunitaria.

Nella società post-industriale sorgono nuovi problemi sociali

Nella società comunista come in quella capitalista sono nati i « *nuovi poveri* » che si sostituiscono a quelli creati nel secolo scorso dalla rivoluzione industriale: i drogati, i disadattati, i deviati, gli emarginati d'ogni tipo; cresce la difficoltà del dialogo tra generazioni; si moltiplicano le forme di discriminazione razziale, culturale, religiosa, nonché quella meno apparente ma altrettanto grave dell'emarginazione di coloro che sono improduttivi come i vecchi, i ciechi, gli handicappati. La civiltà dell'immagine, sorta soprattutto con la televisione, ha sviluppato la violenza ed ha contribuito anche ad una eccezionale crescita della criminalità organizzata che ha reso insicura la vita di tutti. Infine, lo sfruttamento irrazionale per i propri fini egoistici delle risorse terrestri minaccia l'ambiente naturale e di conseguenza il contesto umano stesso.

I nuovi poveri: gli emarginati, i devianti, i disadattati

Sarebbe semplicistico ridurre tutti questi problemi — ed altri ancora dello stesso genere — al semplice conflitto tra capitale e lavoro. È una società intera che, nonostante abbia iniziato da qualche generazione la soluzione dei suoi problemi in termini di « capitale-lavoro », oggi riconosce amaramente che la società tecnologica, sia essa a servizio del capitalismo o sia a servizio del proletariato, ha aperto il passo a conflitti umani che richiedono *un superamento radicale della concezione della società e dell'uomo.* L'invocazione che emerge da questi gravissimi conflitti è che si debba al più presto sorpassare ogni sistema e ideologia attualmente vigenti, per trovare

Occorre giungere ad una nuova concezione della società e dell'uomo

nuove forme di democrazia, libera e sociale, che sia un autentico contrappeso alla invadenza della tecnocrazia.[26]

12.2 La « crisi epocale » della società nell'era tecnologica

L'era tecnologica e dell'informatica ha determinato, come è stato detto, nella società trasformazioni di dimensioni tali da creare una « crisi epocale » della nostra società.

Pesante costo sociale della odierna società tecnologica

Questo progresso, infatti, se da un lato ha portato immensi vantaggi all'umanità, dall'altro lato ha avuto un pesante costo, non solo in termini economici, ma soprattutto per quanto riguarda la difesa della natura, la salute e l'integrità della persona.

Di questa « crisi epocale » segnaliamo qui appresso gli aspetti più rilevanti:

Crisi dell'era tecnologica perché essa appare troppo pericolosa

a) *Crisi tecnologica* - « La crisi della tecnica è esplosa dopo anni di infatuazione per i risultati spettacolari che la tecnologia moderna è riuscita a conseguire: treno, auto, aereo, radio, televisione, trattore, carro armato, veicoli spaziali, missili, grattacieli, metropolitane, calcolatori elettronici, polmoni e reni artificiali. La crisi è scoppiata quando la gente ha cominciato ad accorgersi che il gioco tecnologico è troppo costoso e troppo pericoloso.

« Davanti al costo enorme di certe armi (missili, bombardieri, sottomarini atomici, bombe atomiche, ecc.) e soprattutto dei viaggi spaziali, molta gente ha cominciato a chiedersi se questo impiego della tecnologia sia lecito, morale, o se non sia invece più giusto indirizzare la tecnologia ad obiettivi ben più urgenti come il problema della fame, la cura dei tumori, ecc. ».[27]

Il giudizio di Abbagnano

« Oggi come oggi — nota Nicola Abbagnano — il senso di una insicurezza radicale che investe tutti gli aspetti della vita è assai diffuso e costituisce il carattere dominante del tempo. I capisaldi sui quali, da qualche secolo in qua, si fondava la certezza dell'uomo riguardo al suo destino non stanno più in piedi. Non si crede più al progresso ineluttabile della storia. La scienza e la tecnica hanno realizzato conquiste enormi e insperate, ma i contraccolpi negativi di esse, i costi enormi naturali ed umani, sono diventati evidenti ed appaiono sempre più pesanti ed insostenibili ».[28]

« Oltre che per i suoi costi altissimi la tecnologia viene messa in crisi dai pericoli e dai danni assai gravi che essa procura sia alla natura sia all'uomo.

Uso sconsiderato della tecnologia

« Nel mondo della natura l'uso sconsiderato della tecnologia ha provocato danni gravissimi forse irreparabili. [...]

« Oltre che per i danni che sta provocando nella natura, la tecnologia viene messa in crisi per gli effetti perniciosi che ha sull'uomo.

[26] PAOLO VI, *Ivi*, par. n. 47.
[27] B. MONDIN, *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano 1983, p. 169.
[28] N. ABBAGNANO, *L'uomo progetto 2000*, Dino, Roma 1980, pp. 231-232.

Essi riguardano anzitutto l'ordine fisico, materiale, economico. [...]

« Un altro effetto negativo della tecnologia è di produrre disoccupazione: essa, appena può, sostituisce l'uomo con la macchina e annulla moltissimi posti di lavoro. [...]

« Ancor più grave è l'avvertimento che ci viene dalla tecnologia allorché essa viene impiegata per fare esperimenti sulla struttura genetica dell'uomo. È un'aberrazione gravissima, mostruosa. [...] Infatti intervenire sulla struttura genetica è far violenza all'uomo, alla sua libertà, la quale non è solamente quella qualità e quel diritto a cui noi moderni teniamo maggiormente, ma quella capacità che insieme all'intelligenza costituisce il vero nucleo essenziale del nostro essere ».[29]

b) *Crisi morale* - Anche sull'ordine morale le ripercussioni negative della tecnologia sono allarmanti.

Grave crisi morale della società attuale

« Una delle ragioni dello sfacelo morale del nostro tempo è stato il dimenticare che l'uomo diviene autenticamente uomo soltanto coltivando se stesso, plasmando il proprio essere, disciplinando i propri istinti, tenendo lo sguardo fisso su certi valori fondamentali che formano la morale naturale: quelli già scoperti dal pensiero greco (bellezza, bontà, giustizia, prudenza, temperanza, amicizia, ecc.) e quelli aggiunti più tardi dal cristianesimo (amore, sacrificio, umiltà, purezza, eguaglianza, solidarietà, ecc.). [...]

« Con questo è chiaro che ultimo responsabile degli effetti perversi della tecnologia e del suo cattivo uso è l'uomo. La responsabilità della "crisi epocale" ricade sulla società che ha introdotto la tecnologia e sugli uomini che l'adoperano. Essi hanno smarrito il corretto impiego della tecnologia dal momento in cui hanno smarrito la verità dell'uomo e della società ».[30]

Grave crisi dei valori

c) *Crisi dei valori* - « Storici e letterati, scrittori e giornalisti, filosofi e teologi, sociologi e psicologi, uomini politici ed ecclesiastici, tutti riconoscono che la ragione fondamentale per cui la nostra società sta precipitando nel caos è il suo abbandono dei valori fondamentali che l'avevano informata e ispirata per secoli, cioè Dio, la Patria, la Famiglia, lo Stato, la Chiesa, la Scuola, il Diritto, la Persona, la Solidarietà, la Filantropia, la Giustizia, ecc. ».[31]

« Tutta la società è rimasta sconvolta dalla crisi dei valori tradizionali e dal loro capovolgimento. Ma la vittima principale, che paga il prezzo più alto, è la gioventù, la quale spesso soffre di un vuoto interiore spaventoso che cerca di colmare rifugiandosi nei paradisi artificiali della droga oppure nell'inferno della criminalità e della violenza. Sono, però, soprattutto gli stessi giovani a restare delusi dalla cultura di oggi e a contestarne i risultati morali. Essi respingono assolutamente il principio base del consumismo, secondo cui

[29] B. MONDIN, *Una nuova cultura...*, cit., pp. 169-172.
[30] *Ivi*, pp. 172-175.
[31] Sul problema dei valori vedere il cap. XV.

l'uomo tanto vale in quanto è un principio di produzione e di consumo ».[32]

12.3 È necessario un nuovo progetto culturale

« Ciò che è urgente e inderogabile per trarre l'umanità fuori dalla barbarie è darle una nuova forma spirituale, ossia una nuova cultura, la quale, dopo Cristo, non può più essere una forma semplicemente umana ma dev'essere una forma cristiana. [...]

Una dura verità che deve essere annunciata

« Per i laicisti questa è una dura verità ma è la verità, e il credente non può nasconderla sotto il moggio, per non offendere la loro miopia. La verità va annunciata, proclamata con coraggio, con chiarezza, non a mezzi termini, con circonlocuzioni più o meno oscure. E questo vale anche per la cultura. [...]

« Il credente sa che solo Cristo (il quale fa parte della storia e l'ha anche profondamente trasformata) possiede la verità sull'uomo e sulla società e ce ne ha resi partecipi. [...]

« Perciò per chi rifiuta il messaggio evangelico ed il suo insegnamento equivale ad escludersi automaticamente dalle condizioni per rielaborare un progetto culturale adatto alla nostra società ».[33]

Giovanni Paolo II: occorre pensare non all'uomo astratto ma a quello reale, concreto

L'ha proclamato in un modo estremamente chiaro il papa Giovanni Paolo II nella enciclica *Redemptor hominis* indirizzata alla umanità intera: « Non si tratta dell'uomo *astratto*, ma reale, dell'uomo *concreto, storico*. Si tratta di *ciascun* uomo, perché ognuno è stato compreso nel mistero della redenzione, e con ognuno Cristo si è unito, per sempre, attraverso questo mistero. L'uomo così com'è *voluto* da Dio, così come è stato da lui eternamente *scelto*, chiamato, destinato alla grazia e alla gloria: questo è proprio *ogni* uomo, l'uomo *il più concreto, il più reale*; questo è l'uomo in tutta la pienezza del mistero di cui è divenuto partecipe in Gesù Cristo, mistero del quale diventa partecipe ciascuno dei quattro miliardi di uomini viventi sul nostro pianeta, dal momento in cui viene concepito » (Enc. *Redemptor hominis*, n. 13).

Mediazione tra fede e cultura

« Con ciò non si intende identificare fede e cultura, perché la cultura non si deduce immediatamente, direttamente dalla fede, ma deve avvalersi delle varie mediazioni fornite dalla scienza, dalla filosofia, dalla sociologia, dalla politica, ecc. Ma il pilastro portante, a pietra angolare, storica, reale, è Cristo. Chi lo rifiuta non potrà mai produrre un progetto culturale atto a promuovere il bene reale della persona umana e della società ».

[32] B. MONDIN, *Una nuova cultura*..., cit., pp. 176-179.
[33] *Ivi*, pp. 188-189.

CONCETTI DA RITENERE

— *Origine dello stato naturale, convenzionale, preternaturale*
— *Civitas terrena; civitas Dei; debitus finis*
— *Costituzioni giuste e ingiuste: monarchia; aristocrazia; repubblica o* politía; *tirannia; oligarchia; democrazia*
— *Autonomia della sfera politica*
— *Ordine morale; volontà sociale*
— *Stato; Chiesa; società perfetta; subordinazione diretta; subordinazione indiretta*
— *Mediazione culturale*
— *Città fraterna*
— *Capitalismo; individualismo; liberalismo; stato di diritto; trust; oligopoli; multinazionali; capitalismo classico; capitale; proletariato; sfruttamento*
— *Neocapitalismo scientifico; management; New Deal; tecnostruttura; affluent society*
— *Socialismo marxista; comunismo; salario; plus-valore; profitto; lotta di classe*
— *Marxismo; leninismo; stalinismo; maoismo; labourismo*
— *Marxismo revisionista; postmarxismo; neomarxismo*
— *Cristianesimo caritativo; cristianesimo sociale; testimonianza; impegno; nuovo modello di civiltà; immaginazione sociale; continenti ideologici*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. I termini del problema

1. Il carattere essenzialmente politico e socievole della natura umana, già evidenziato da Aristotele nella sua *Politica*, ha assunto oggi una rilevanza quasi predominante.

2. Il problema politico investe l'origine e il fondamento dello Stato, la sua organizzazione, la sua forma migliore, la sua funzione, il suo fine specifico, la natura dell'azione politica e i suoi rapporti con l'azione morale, i rapporti tra Stato e Chiesa, tra Stato e partiti.

3. Le diverse istanze storiche hanno accentuato di volta in volta uno dei diversi aspetti:

a) durante la crisi della *polis* (Sofisti, Platone, Aristotele) e durante le vicissitudini dell'età moderna e contemporanea (Hobbes, Bacone, Locke, Campanella, Hume, Rousseau, Hegel, Marx, Engels, Lenin, Maritain, ecc.) è emersa la questione dell'origine dello Stato;

b) nel Medioevo e per taluni aspetti nell'età contemporanea (ad esempio, nel contesto dell'unificazione nazionale) si è affrontato il problema dei rapporti Stato-Chiesa;

c) la relazione « politica-morale » ha trovato soprattutto riscontro nell'età moderna (Machiavelli e Hobbes);

d) i rapporti Stato-partito sono oggetto soprattutto della riflessione contemporanea.

II. Natura sociale dell'uomo

1. Sin dall'origine della sua storia l'uomo è vissuto in relazione a un gruppo sociale (inizialmente la famiglia, il clan, la tribù, successivamente il villaggio, la città, lo Stato). La dimensione sociale dell'uomo si perfeziona in relazione alla sua crescita culturale.

2. Oggi la socialità ha assunto una fisionomia planetaria favorita anche dai

mezzi di comunicazione di massa. A motivo di ciò la socievolezza ha assunto dimensioni tali da poter essere considerata un fenomeno tipico del nostro tempo.

3. Per l'uomo contemporaneo la redenzione coincide con il diventare una persona capace di trovare se stessa in interazione con la comunità.

4. Caratteristica del momento attuale è il fatto che da un lato vengono affermati i diritti inviolabili della persona e la sua libertà e dall'altro alcuni sistemi politici, strutture economiche e sociali e il primato tecnologico-scientifico tendono a soffocarli.

III. L'origine dello Stato

1. Lo Stato è una realtà empirica di natura incontrovertibile. Tre sono le interpretazioni che ne spiegano l'origine:

a) *Origine naturale*: l'uomo, essenzialmente socievole, può soddisfare i suoi bisogni e realizzare le sue aspirazioni solo in relazione ai suoi simili.

— Secondo Aristotele il traguardo della vita umana è la felicità e lo Stato ne facilita il conseguimento.

— Secondo Hegel, lo Stato è originato dalla volontà dello Spirito Assoluto, principio metafisico della realtà, che nello Stato si attua compiutamente. Famiglia, società civile e Stato sono le diverse tappe di questa attuazione che, partendo dall'unione d'amore di due persone, arriva alla realizzazione di una istituzione concreta che organizza la vita etica dei suoi membri.

— Secondo Marx, lo Stato nasce dal bisogno degli uomini di soddisfare i loro bisogni elementari attraverso l'aiuto reciproco. Le forme che successivamente lo Stato assume nella storia sono invece dovute all'arbitrio umano circa la distribuzione dei tre elementi costitutivi della struttura fondamentale dello Stato che è la struttura economica: lavoro, capitale, mezzi di produzione.

b) *Origine convenzionale*: l'originaria autosufficienza degli individui sarebbe stata inficiata dal progressivo costituirsi di piccoli centri di potere. I conseguenti conflitti hanno dato origine allo Stato come garanzia di stabilità e di accordo sulla base della rinunzia a qualche diritto e con l'assoggettazione a qualche dovere. I Sofisti avanzarono per primi questa ipotesi, sviluppatasi successivamente attraverso altri filosofi.

— Secondo Hobbes e Spinoza il contratto sociale ha carattere irreversibile: la delega allo Stato dei propri diritti non può essere revocata. Per Locke e Rousseau, invece, il contratto è reversibile.

c) *Origine preternaturale*: lo Stato è conseguenza di una caduta dell'uomo da una condizione di perfezione originaria. Avviata da Platone, tale concezione è sviluppata da Agostino e da Vico.

— Agostino distingue la *civitas Dei*, fondata sull'amore di Dio e sulla carità, dalla *civitas terrena* fondata sull'amore di se stessi fino all'egoismo e al rifiuto di Dio.

L'essenziale di entrambi i regni è il *debitus finis*, l'uno ricerca la gloria di Dio, l'altro la gloria degli uomini. Secondo Agostino l'espressione più mostruosa della *civitas terrena* è stato l'Impero Romano.

— Vico, pur attribuendo l'origine dello Stato al peccato, non ha la concezione pessimistica di Agostino. Egli vede però nello Stato un intervento provvidenziale di Dio per trarre gli uomini dalle loro miserie.

IV. Le forme di governo

1. Platone e Aristotele, considerando lo Stato in relazione al conseguimento del bene comune, distinguono le costituzioni possibili in giuste ed ingiuste:

GIUSTE	INGIUSTE
— *la monarchia*: governo di uno solo che cura il bene di tutti	— *la tirannia*: governo di uno solo che persegue il proprio interesse
— *l'aristocrazia*: governo dei virtuosi che curano il bene di tutti senza attribuirsi privilegio	— *l'oligarchia*: governo dei ricchi che cercano il bene economico personale
— *la repubblica*: governo popolare che cura il bene di tutta la città	— *la democrazia*: governo della massa popolare che vuole sopprimere ogni differenza sociale

Nei filosofi dell'età moderna le ipotesi hanno avuto una inversione di tendenza rispetto a quelli dell'antichità e del Medioevo: mentre questi ultimi ritenevano la monarchia assoluta la forma ideale di governo, i primi si sono fatti assertori della monarchia parlamentare e della repubblica.

Oggi la forma repubblicana è considerata la più adatta alla tutela dei diritti e al perseguimento del bene comune.

V. POLITICA E MORALE

1. Machiavelli fu il primo assertore dell'autonomia della politica sia rispetto alla morale che rispetto alla religione. Egli riteneva infatti che la politica disponesse di principi normativi suoi propri. Essa è posta come una forma particolare dell'attività spirituale, non riducibile in quanto forza eminentemente positiva rispetto alla negatività del male.

2. Dopo Machiavelli i teorici della politica si dividono tra coloro che sono favorevoli alla sua teoria e coloro che sono contrari: a) Vico e Campanella tendono a ricondurre la politica alla morale; b) Hobbes e Spinoza rivendicano la totale autonomia della politica.

3. Dopo una pausa segnata dall'interesse degli Illuministi solo sulla ricerca delle forme ideali di governo, il problema viene nuovamente approfondito:

— Kant, pur distinguendo le due sfere, afferma che né la politica può sottrarsi agli obblighi morali, né la morale può sottrarsi all'impegno nella vita civile.

— Per Hegel la distinzione è inammissibile, poiché lo Stato è la fonte suprema di ogni moralità.

— Marx presenta una prospettiva ambivalente: a) *polemica contro l'idealismo e il capitalismo*: l'etica e la politica sono sovrastrutture dei fatti economici; b) *progettazione della società ideale*: l'etica è uno dei valori fondamentali e la politica è uno strumento necessario per la sua realizzazione. Non diversamente da Hegel, nella seconda prospettiva, Marx attribuisce allo Stato il compito regolatore della volontà collettiva.

— Nella prospettiva cristiana, Maritain riafferma non solo la stretta correlazione tra morale e politica (la morale orienta i fini della politica e ne giudica i mezzi di realizzazione), ma ribadisce inoltre l'ispirazione lievitante e liberante del Vangelo, capace di dirigere l'azione dell'uomo e il suo significato oltre i limiti della natura e della storia.

VI. STATO E CHIESA

1. Stato e Chiesa sono entrambi caratterizzati dalla definizione di società perfetta, il primo finalizzato al bene comune terreno, la seconda finalizzata alla salvezza eterna e ai mezzi per conseguirla.

2. La legittima distinzione tra i due ordini non può comunque intendersi come una separazione poiché i soggetti delle due società sono gli stessi: i cittadini di uno Stato sono per lo più anche i membri di una Chiesa. Inoltre gli obiettivi si integrano: né il vero benessere della persona può disgiungersi dalla sua salvezza; né la salvezza è disgiunta dal benessere materiale.

3. La questione « Stato-Chiesa », acuta nel Medioevo a motivo dell'universalismo dell'Impero e della Chiesa di Roma, si ridimensiona nell'età moderna con gli stati unitari e le pluralità confessionali dopo la Riforma.

Le linee risolutive principali restano comunque le seguenti: a) S. Tommaso: *subordinazione indiretta dello Stato alla Chiesa* (il fine della seconda è superiore a quello del primo); b) Bonifacio VIII: *subordinazione diretta dello Stato alla Chiesa*: 1) Lo Stato è al servizio della Chiesa. 2) Il Papa riceve direttamente l'autorità da Dio; l'Imperatore la riceve dal Papa; c) Marsilio da Padova: *subordinazione diretta della Chiesa allo Stato*, che provvede al benessere totale dei cittadini; il Papa e la gerarchia ecclesiastica sono funzionari incaricati del benessere spirituale dei cittadini; d) Età moderna-contemporanea: *progressiva netta separazione tra le due società.*

VII. Rapporto fede-politica

1. È maturata oggi la consapevolezza che la Chiesa è essenzialmente una comunità spirituale vincolata dall'amore, senza strutture temporali che la facciano apparire uno Stato in concorrenza con gli altri stati.

2. La concezione integrale dell'uomo e la fede in un Dio che si è incarnato ha fatto sì che la teologia contemporanea abbia sottolineato l'importanza della dimensione politica del messaggio cristiano, esplicitamente al centro dell'Antico Testamento (in particolare nel libro dell'*Esodo*), ma presente anche nel Nuovo (la condotta e l'insegnamento di Gesù provocano la violenta reazione dei poteri politici costituiti).

3. La testimonianza del cristiano non è accettazione passiva né estatica contemplazione della parola di Dio, ma fattiva attuazione delle promesse divine per la piena realizzazione del Regno.

VIII. Lettura politica del messaggio evangelico

1. La legittimità di una lettura politica del messaggio evangelico non la giustificano come lettura esclusiva. Scopo fondamentale del messaggio cristiano è anzitutto la conversione del cuore.

2. Il cristiano sa che la vita politica deve tendere al bene comune, che la libertà e l'uguaglianza sono diritti inalienabili della persona.

3. Il cristiano è consapevole del fatto che nella natura umana è presente un movimento orizzontale anch'esso determinante per la totale realizzazione dell'uomo in se stesso. In questa direzione l'ideale verso cui deve tendere l'opera politica è l'*inaugurazione di una città fraterna* (Maritain).

IX. Capitalismo o socialismo?

1. Capitalismo e socialismo sono i due sistemi economici contrapposti che oggi si spartiscono le sorti del mondo. Entrambi sono caratterizzati al loro interno da alcuni punti essenziali e da alcune differenziazioni.

Capitalismo

A) *Capitalismo classico*: sistema economico conseguente ad una concezione antropocentrica dell'uomo: l'uomo non ha altro fine all'infuori di se stesso.

- Affermazione prioritaria dell'individuo rispetto alla società (*individualismo*) e sua libertà incondizionata (liberismo).
- Lo Stato (espressione delle libertà individuali) si regge sulla democrazia rappresentativa e sulla Legge (stato di diritto).
- Economicamente la libertà dell'individuo si estende sulla base delle sue possibilità economiche.
- La lotta per il successo porta all'organizzazione di *trust* (oligopoli, multinazionali, ecc.) che esercitano pressione sui governi e sull'opinione pubblica.
- Accresce se stesso sulla base dello sfruttamento del proletariato.

B) *Neocapitalismo*: nasce negli Stati Uniti con F.W. Taylor (1856-1915) a

motivo del crollo del rendimento produttivo dei lavoratori e del loro conflitto con i datori di lavoro.

• Si riconosce allo Stato capacità di intervento condizionatore nell'attività economica e ai lavoratori di associarsi liberamente per difendere i propri diritti.

• Lo *scientific management* regola i tempi di lavoro, di istruzione specifica e di cooperazione tra direzione manageriale e lavoratori.

• Dopo la crisi del 1929, il « *New Deal* » di F.D. Roosevelt, lo Stato viene maggiormente coinvolto nel processo economico con un intervento di ridistribuzione dei redditi attraverso una forte pressione sugli automatismi economici.

• La *tecnostruttura* degli anni '30 inserisce scienziati e tecnici nel processo economico per un'ulteriore riduzione dell'area proletaria.

• Nel secondo dopo-guerra nasce la « società dei consumi », il cui scopo è il miglioramento delle condizioni di vita in base alla disponibilità sempre maggiore dei beni di consumo.

Ma l'uomo di questa società iperproduttiva finisce per vivere costretto a consumare sempre di più ciò che produce.

Socialismo

A) *Socialismo marxista*: K. Marx (1818-1883) si propone di fondare una società in cui sia abolito lo sfruttamento e garantito a tutti il soddisfacimento dei bisogni fondamentali (*comunismo*).

• La proprietà privata è considerata l'origine di ogni male individuale e sociale.

• La privatizzazione fa generare il rapporto salariale sul quale l'imprenditore lucra il « plus valore » o profitto.

• La lotta di classe è il mezzo per risolvere lo stato di sfruttamento e avviare la società verso il comunismo.

• Con la I^a Internazionale dei Lavoratori (Londra 28-9-1864) le varie correnti socialiste si associano seppure con profondi contrasti.

• Dalle posizioni di Bakunin nasce l'orientamento anarchico.

• In Italia, a Genova, nel 1892 nasce il partito dei lavoratori italiani (poi P.S.I.).

B) *Labourismo e socialdemocrazia*: il primo (*Labour Party*) sorge in Inghilterra all'inizio di questo secolo come naturale frutto politico della *Fabian Society*, fondata nel 1883 a Londra con lo scopo della elevazione della classe lavoratrice e delle *Trade Unions*, i sindacati operai che avevano iniziato la loro attività nei primi decenni del 1800 come società di mutuo soccorso tra gli operai metallurgici.

Come il socialismo, il labourismo si è data la meta di arrivare a dare alla classe lavoratrice la proprietà dei mezzi di produzione, senza accogliere però i principi filosofici di quello.

I mezzi di lotta per raggiungere le mete stabilite è l'educazione delle masse e lo sciopero attraverso il sindacato per ottenere dallo Stato e dal padronato migliori condizioni di vita, salariali ed una legislazione sociale a difesa del lavoratore.

Sulla linea del labourismo sorgono in altri paesi dell'Europa occidentale (come Germania, Olanda, Danimarca, Scandinavia) partiti socialdemocratici i quali ripudiano la via rivoluzionaria per il riformismo, per attuare nel tempo le proprie mete.

Entrambi questi due socialismi riformisti e democratici non combattono il capitalismo, trasformatosi nel contempo in neocapitalismo, ma convivono con esso, accettando la tesi dello sviluppo massimo della produzione come strumento per migliorare le condizioni dei lavoratori e rendendoli partecipi della vita sociale e politica del proprio paese.

C) *Marxismo-leninismo e maoismo*: nel 1917 con la Rivoluzione d'ottobre

Lenin crea in Russia uno Stato collettivista, con un potere di vertice esercitato dal partito in modo assoluto.

• La terra fu collettivizzata; furono negate le libertà individuali e di gruppo. Con Stalin il regime assume un carattere dittatoriale estremo.

• Nel 1956 al XX Congresso del Partito Comunista il dispotismo staliniano viene denunziato.

• Nel 1949 in Cina Mao-Tze-Tung costituisce la Repubblica Popolare Cinese. Furono collettivizzate l'agricoltura, l'industria e i commerci.

• I capisaldi del marxismo vengono ripensati per un popolo povero e contadino che viene indottrinato secondo una metodologia nazionalistica e volontaristica. Il socialismo maoista ha caratteri militaristi. Dopo la morte di Mao-Tze-Tung il regime comunista cinese diviene meno rigido.

D) *Marxismo revisionista o neo-marxismo*: dopo sessant'anni di marxismo sovietico e nonostante la notevole diffusione del marxismo in Occidente, vi è stato un evidente allontanamento nell'area degli intellettuali dalle tesi classiche.

• Per i nuovi marxismi, ad esempio, la dialettica non ha leggi, non riguarda la natura, ma il soggetto singolo in rapporto con la storia.

• La religione è considerata un fattore di liberazione e apertura alla speranza.

• Tra i rappresentati del nuovo marxismo: Gramsci, Horkheimer, Marcuse, Bloch.

X. Le dottrine sociali di ispirazione cristiana

1. Le soluzioni cristiane alla questione sociale si distinguono in due tipi:

— forma assistenziale caritativa (cristianesimo caritativo): la prima forma essenziale al cristianesimo è presente in tutti i secoli cristiani, come frutto dell'attenzione evangelica agli umili, agli oppressi, ai diseredati;

— forma propositiva di revisione delle strutture economico-sociali (cristianesimo sociale): si è preoccupata di individuare accanto all'azione caritativa, il problema della giustizia a partire dalla seconda metà dell'800.

• Il magistero della Chiesa ha elaborato a partire dalla fine del XIX secolo una coraggiosa dottrina sociale che legittima la proprietà privata nel rispetto del bene comune, rivendica i pieni diritti del lavoratore e indica i compiti dello Stato per un giusto equilibrio sociale ed economico.

XI. Il cristiano e l'impegno socio-politico

1. La testimonianza cristiana nel mondo socio-politico si traduce in un impegno capace di promuovere un nuovo modello di civiltà e di favorirne la realizzazione.

2. Il cristiano sente tutta la responsabilità di essere la coscienza critica dei « due continenti ideologici » del capitalismo e del socialismo e di dover offrire all'uomo del nostro tempo il terreno di una mediazione culturale sul quale egli possa recuperare la propria integrazione personale e sociale.

XII. I problemi di una nuova concezione della società

1. Tra i fenomeni emergenti del nostro tempo appaiono l'urbanesimo e la civiltà dell'immagine e della comunicazione presenti sia nell'area comunista che nell'area capitalista.

2. Questi fenomeni hanno generato la realtà dei « nuovi poveri »: delinquenti, drogati, disadattati, devianti, emarginati in genere.

3. Si sono acutizzate le discriminazioni razziali, culturali e religiose. Si rifiutano i deboli, i vecchi, gli handicappati perché improduttivi.

4. Il nostro tempo mostra l'urgenza del recupero di una mentalità che ritrovi l'amore per l'uomo inventando nuove forme di democrazia libera e sociale.

5. « La « crisi epocale » della società attuale è soprattutto crisi tecnologica, morale e dei valori.

6. In questa situazione di « crisi epocale » emerge la necessità di un nuovo progetto culturale, ispirato dal Vangelo, che abbia come centro del suo interesse l'uomo concreto, storico.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Che cosa si intende per politica?

2. A che cosa deve la sua origine lo Stato?

3. Quali sono le opinioni dei filosofi antichi e moderni riguardo allo Stato?

4. Qual è la costituzione politica ideale secondo Platone, Aristotele, Tommaso, Hobbes, Campanella, Locke, Hegel, Marx?

5. Che rapporto c'è tra politica e morale? Qual è lo scopo dello Stato?

6. Come sono stati intesi i rapporti tra Stato e Chiesa da Agostino, Tommaso, Bonifacio VIII, Marsilio da Padova, Machiavelli, Mazzini, Croce?

7. Politica e morale si distinguono tra di loro? Come?

8. Che rapporto intercorre tra fede e politica? C'è una funzione politica nel messaggio evangelico?

9. Cosa si intende per stato democratico, liberale e totalitario?

10. Quali sono le caratteristiche del capitalismo e del socialismo? Che cosa è il neocapitalismo? E il labourismo e la socialdemocrazia?

11. Quali sono le caratteristiche del marxismo-leninismo-stalinismo rispetto al maoismo? Che significano i termini « nuovi marxismi » e « postmarxismo »?

12. Il neocapitalismo e il marxismo riescono a superare i mali della società odierna? Perché si dice società dei consumi?

13. Che cos'è il cristianesimo sociale? Il cristiano come deve operare in campo sociale e politico?

14. Quali possono essere considerate le cause determinanti che hanno progressivamente subordinato il potere politico al potere economico?

15. È legittimo oggi parlare non solo di continenti ideologici ma addirittura di dittature planetarie?

16. In quale misura è possibile stabilire un rapporto tra il deterioramento attuale dell'orizzonte metafisico, antropologico ed etico e il disorientamento politico contemporaneo?

17. In quale prospettiva e perché una sana mediazione culturale può fare dell'esperienza religiosa la coscienza critica dei sistemi politici ed economici degenerati?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., *Fede e politica oggi*, Massimo, Milano 1982.

AA.VV., *Economia, politica e morale*, Morcelliana, Brescia 1958.

AA.VV., *Filosofia e impegno politico*, Massimo, Milano 1982.

AA.VV., *Politica e filosofia*, F. Angeli, Milano.

ARANGUREN J., *Etica e politica*, Morcelliana, Brescia 1966.

BISCIONE M., *La filosofia politica del Novecento in Italia*, Bonacci, Roma 1981.

BRUNELLO B., *Dottrine politiche*, La Scuola, Brescia 1955.

CARMAGNANI R.-PALAZZO A., *Mediazione culturale e impegno politico in Sturzo e Maritain*, Massimo, Milano 1985.

CIPOLLA C., *La partecipazione politica*, Città Nuova, Roma.

CROCE B., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1981.

EISERMAN G., *Trattato di sociologia*, Marsilio, Padova 1965.

FAGONE V., *Il marxismo tra democrazia e totalitarismo*, La Civiltà Cattolica, Roma 1983.

FARIAS D., *Saggi di filosofia politica*, Giuffrè, Milano 1977.

FICHTER J., *Sociologia fondamentale*, ONARMO, Roma 1967.

LA PIRA G., *Premesse della politica*, L.E.F., Firenze 1979.

LAZZATI G., *La città dell'uomo (Costruire, da cristiani, la città dell'uomo a misura d'uomo)*, A.V.E., Roma 1986.

MARITAIN J., *L'uomo e lo stato*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

ID., *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1972.

ID., *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1976.

ID., *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

ID., *La persona umana e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1973.

ID., *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1972.

MERTON R.K., *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna 1971.

MONDIN G.B., *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano 1984[2].

MONGARDINI C., *Lezioni di scienza della politica*, Bulzoni, Roma 1978.

PASINI D., *Problemi di filosofia della politica*, Jovene, Napoli 1977.

PASSERIN D'ENTRÈVES A., *Letture di filosofia politica*, C.L.U.T., Torino.

SABINE G.H., *Storia delle dottrine politiche*, Etas Kompass, Milano 1953.

SMELSEN N.J., *Manuale di sociologia*, Il Mulino, Bologna 1984.

SPIAZZI R., *Etica sociale*, La Guglia, Roma 1979.

STRAUSS L., *Che cos'è la filosofia politica*, Argalia, Urbino 1977.

TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, Massimo, Milano 1985.

VIOLA F., *Introduzione alla filosofia politica*, L.A.S., Roma 1980.

WEIL E., *Filosofia politica*, Guida Napoli 1977.

Capitolo dodicesimo
IL PROBLEMA ESTETICO

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. *L'uomo avverte l'esigenza della bellezza? Che cosa è la bellezza?*
2. *Che cosa caratterizza l'opera d'arte?*
3. *Che rapporto intercorre tra soggetto, natura e opera d'arte?*
4. *Qual è lo scopo dell'opera d'arte?*

Il problema estetico riguarda la natura dell'opera d'arte, il suo fine e i rapporti che intercorrono tra l'attività estetica e le altre attività umane. Questi tre aspetti capitali del problema estetico, già esplorati tante volte nel passato, continuano ad essere oggetto di discussione anche ai nostri giorni. Nel presente capitolo noi cercheremo di determinare il senso di questi aspetti del problema estetico e presenteremo inoltre un quadro sintetico delle soluzioni più significative elaborate dai filosofi antichi e moderni.

La natura dell'opera d'arte, il suo fine, il suo rapporto con le altre attività umane

1. Natura dell'opera d'arte

I caratteri essenziali dell'opera d'arte

Che cos'è l'opera d'arte in se stessa? Quali sono le ragioni per cui qualche cosa viene considerata artistica mentre altre cose no? Per esempio, perché lo scarabocchio d'un bambino non viene ritenuto artistico, e invece se porta la firma di Picasso sì? Oppure, perché si giudica artistica una cattedrale gotica, ma non un palazzo in cemento armato? Ancora, quando un artista produce un'opera d'arte, che cosa fa di preciso: crea oppure imita, inventa oppure copia, esprime se stesso, i propri sentimenti, le proprie passioni, oppure dà corpo a valori universali intuitivamente percepibili da ogni uomo?

Questi sono appena alcuni degli interrogativi che si affacciano alla mente quando ci si trova di fronte ad un'opera d'arte. Per prenderne coscienza non occorre nessuna preparazione speciale e nessun grado elevato di cultura. Ma la risposta non è affatto ovvia e molto spesso neppure le menti più acute e preparate sono riuscite a trovarne una soddisfacente.

Il problema estetico è tra i primi che si presentano alla riflessione dei greci, per la necessità di intendere anzitutto come ad un mondo di poesia possa affiancarsi o anteporsi un mondo di idee, e come l'essere possa persistere nella sua assorbente sovranità, pur lascian-

do sussistere accanto e di fronte a sé la scialba e inconsistente realtà del mito e della poesia.

Platone: l'arte imitazione della Bellezza

Questo problema ha appassionato soprattutto Platone, il quale ha cercato di risolverlo nel contesto della sua teoria delle Idee, facendo dell'estetica una specie di controprova di tale teoria. L'arte viene intesa da Platone come imitazione della natura e questa, a sua volta, è concepita come imitazione delle Idee. L'oggetto della imitazione è la Bellezza. Nel *Filebo* Platone descrive la Bellezza come un preludio sensibile del Bene inaccessibile, quasi si trattasse del « portico » della casa del Bene. Nel *Fedro* egli parla del Bello come di un'idea corporea, l'unica tra le idee che ebbe in sorte il privilegio di rendersi visibile ai mortali, per poter essere da loro ardentemente amata. Nel *Convito* Platone oltrepassa la concezione mimetica dell'arte e formula una teoria dell'arte intesa come creazione, una produzione dall'interno, un « parto » (*tokos*). Eros, il simbolo divino del *Convito*, è fecondato dall'anelito verso la Bellezza oggettiva e assoluta, quando si rende capace di generare e procreare nel Bello. Quand'uno già brama di generare e procreare, allora soltanto si lancia alla ricerca del Bello e, trovatolo, genera e procrea ciò di cui da lungo tempo era pregno. Poesia è questa procreazione spirituale, per cui nessun particolare requisito si chiede ai « buoni poeti », eccetto che siano generatori e inventori.

La poesia come procreazione spirituale

Aristotele: la bellezza è "un bene che piace"

Alla concezione mimetica dell'arte si attiene anche Aristotele, nonostante il suo rifiuto della teoria platonica delle Idee: per lui l'arte è essenzialmente imitazione della natura. L'imitazione, però non è intesa come semplice riproduzione, ma piuttosto come emulazione della natura, considerata maestra. Dal punto di vista soggettivo, Aristotele definisce la bellezza come « un bene che piace » e la distingue, pertanto, sia dal bene che dal piacere. Infatti, mentre il bene è oggetto della volontà e il piacere delle passioni, il bello interessa le facoltà conoscitive: è un piacere suscitato nelle facoltà conoscitive. Gli elementi fondamentali che contribuiscono a rendere bella ossia artistica una cosa sono tre: l'ordine, la simmetria e la determinatezza.

Filosofia cristiana e concezione mimetica: Dio, che è bellezza, è oggetto di imitazione

La concezione mimetica dell'arte viene ripresa anche dai filosofi cristiani i quali peraltro la modificano su di un punto fondamentale: oggetto dell'imitazione non è più la natura oppure le Idee, ma Dio stesso. L'arte umana dovrà risultare imitazione dell'atto con cui Dio crea la natura. Si tratta di una modificazione profonda che non riguarda soltanto la maggior elevatezza della realtà imitata, ma anche la natura stessa dell'imitazione, perché questa diviene imitazione dell'attività creatrice di Dio, un'attività che i greci non avevano mai conosciuto. Ne consegue che « unità, armonia, proporzione, integrità, congruenza, convenienza della forma bella, tutti i concetti estetici insomma, che i cristiani avevano ereditato dalla classicità, acquistano un nuovo timbro nella loro riesecuzione: tutte queste sono note della bellezza, per loro in quanto appartengono all'atto

espressivo e manifestativo dello Spirito Assoluto che contiene il mondo nella sua potenza creatrice e perciò lo rende bello. Nessuna cosa sarebbe bella, se non venisse da Dio: è il motivo che ricorre dalle *Confessioni* di S. Agostino all'*Itinerarium* di S. Bonaventura. Il Dio cristiano è il « genio della nuova estetica ».[1]

Dal punto di vista soggettivo, i pensatori cristiani, seguendo Aristotele definiscono la bellezza come una relazione: « pulchrum est quod visum placet » (bello è ciò che piace alla vista). Come la bontà così pure la bellezza è una relazione di convenienza, di armonia, ma non più tra le cose e la facoltà appetitiva (come nella bontà), bensì tra cose e facoltà conoscitive. Tuttavia la bellezza si distingue anche dalla verità, in quanto pur essendo come quest'ultima una relazione tra cose e facoltà conoscitive, diversamente da essa non è una relazione di corrispondenza, ma di eccitazione e di soddisfazione.

La bellezza: relazione di convenienza e di armonia tra cose e facoltà conoscitive

Dal punto di vista oggettivo anche gli autori cristiani, come Aristotele, fondano la bellezza sull'integrità, l'ordine e lo splendore (*integritas, proportio, claritas*).

Durante il Rinascimento, che è anche l'epoca d'oro delle arti figurative, non potevano mancare indagini intorno alla natura dell'opera d'arte. Tali indagini in alcuni casi sono svolte dagli autori stessi di alcuni dei più celebri capolavori di pittura, scultura, architettura di tutti i tempi; Leon Battista Alberti, Leonardo da Vinci, Giorgio Vasari, ecc. Le loro considerazioni si rifanno oltre che ad Aristotele anche, anzi soprattutto, a Platone. Di lui si apprezzano in particolare le dottrine sull'amore (*eros*), sulla generazione creativa (*tokos*) e sull'entusiasmo lirico (*manìa*).

Umanesimo-Rinascimento: amore, generazione creativa e entusiamo lirico

Una svolta decisiva alla storia dell'estetica fa registrare Giambattista Vico. Da lui l'arte non viene più concepita secondo la maniera mimetica, ma come un modo fondamentale ed originario di esprimersi da parte dell'uomo in una determinata fase del suo sviluppo. Secondo il Vico, com'è noto, tale sviluppo comporta tre fasi o età: del senso, della fantasia e della ragione. L'arte è il modo caratteristico di esprimersi dell'età della fantasia: in quell'età l'uomo diede espressione al suo modo di intendere la realtà nelle creazioni della fantasia, nei poemi, nei miti, ecc. « La sapienza della gentilità dovette cominciare da una metafisica non ragionata e astratta qual è questa degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovette essere da tali primi uomini ». La mente degli uomini antichi, incapace di usare la ragione logica e ribelle alla fatica dell'astrazione e del ragionamento, è naturalmente portata a sostituire o anticipare il processo astrattivo mediante la fantasia. E in tal modo anziché universali logici si foggia universali fantastici, fantasmi o im-

Vico: l'arte come una delle espressioni fondamentali della natura umana

[1] L. STEFANINI, *Estetica*, Studium, Roma 1953, p. 19.

magini che tengono il posto di veri universali, ossia delle idee o concetti elaborati dalla ragione.[2]

L'accoglienza di Vico da parte dei filosofi idealisti

La concezione vichiana dell'estetica, combattuta aspramente al suo primo apparire, in quanto urtava contro il pregiudizio cartesiano allora imperante, secondo cui soltanto la ragione può attingere la verità delle cose, fu più tardi calorosamente accolta e ampiamente seguita dai romantici e dagli idealisti (Schelling e Hegel) i quali reagendo contro gli eccessi del razionalismo e dell'illuminismo, ascrivevano grande importanza alle facoltà della fantasia e del sentimento in ordine alla conoscenza della verità.

Kant: l'opera d'arte nasce dal sentimento che esprime l'universale nel particolare

Una singolare teoria della natura dell'opera d'arte, teoria in parte dettata da esigenze di sistema, viene elaborata da Kant nell'opera *Critica del giudizio*. In essa l'autore cerca di mostrare che l'opera d'arte non è né un'imitazione della natura e neppure un'interpretazione metafisica della realtà e che pertanto non è prodotta né dalla fantasia né dall'intelletto. Essa è invece essenzialmente frutto del sentimento il quale nell'opera d'arte percepisce ed esprime l'universale nel particolare, l'intelligibile nel sensibile, il noumeno nel fenomeno. E così fa sorgere il piacere estetico che appaga tutto l'uomo in quanto produce una profonda armonia tra le opposte facoltà dei sensi e dell'intelletto.[3]

Idealisti e neohegeliani: l'arte rappresentazione sensibile dell'Assoluto

Il problema estetico occupa un posto di singolare rilievo nelle speculazioni degli idealisti e dei neohegeliani (Croce, Gentile). Il loro obiettivo è fondere i motivi più originali delle teorie di Vico e Kant. Dal primo riprendono la tesi secondo cui l'arte rappresenta un momento preciso e di capitale importanza nella storia dell'umanità; dal secondo mutuano la tesi secondo cui l'arte è una rappresentazione dell'Assoluto in forma sensibile.

L'arte come meccanica psicologica e come sovrastruttura

Il significato spirituale dell'opera d'arte è stato però ripetutamente messo in questione durante l'ultimo secolo da autori che si ispirano più o meno direttamente al positivismo. Alcuni come il Taine riconducono l'arte ad un teorema di meccanica psicologica, legata ai tre fattori concorrenti della razza, dell'ambiente e del momento; altri, come Marx, vedono nell'arte una sovrastruttura determinata dai rapporti tra i mezzi di produzione all'interno di una particolare società; altri, come Freud, considerano l'arte una sublimazione dell'istinto sessuale; altri infine, come Dvorak, considerano l'arte come criterio ermeneutico della storia della cultura e così identificano la storia dell'arte con la storia della cultura.

Contro queste interpretazioni positivistiche dell'opera d'arte hanno preso posizione i filosofi della *Gestaltschule* (scuola della figura). Secondo questi autori la conoscenza delle condizioni storico-psicologiche non giova affatto alla comprensione di una opera d'arte. La sola cosa che importa è la figura sensibile, cioè importano i valori

[2] B. MONDIN, vol. II, pp. 238-240.
[3] *Ivi*, pp. 321-322.

tattili o quelli della pura visibilità oppure gli elementi contrappuntistici e tonali dell'esecuzione musicale, presi globalmente, come un tutto, e non frammentariamente.

Attualmente molti filosofi che si ispirano al neopositivismo e agli analisti del linguaggio, non affrontano più il problema della natura dell'opera d'arte in se stessa, ma in modo assai indiretto, cercando di stabilire quale sia il senso del linguaggio estetico e se esistano dei criteri validi per accertarne la presenza (come per determinare il significato oggettivo delle proposizioni scientifiche esistono i criteri della verifica sperimentale oppure della falsificabilità).

La lezione che possiamo raccogliere alla fine di queste brevi note intorno alla storia del problema della natura dell'opera d'arte mi pare che possa essere la seguente. L'opera d'arte non è una semplice imitazione di idee archetipe o di fatti naturali. Per caratterizzarsi come esteticamente bella un'opera dev'essere qualcosa di più e di diverso da ciò che esiste già nel mondo della natura oppure della cultura. Per avere opera d'arte ci vuole originalità, creatività. L'opera d'arte è in un certo senso (certo non proprio in senso letterale) una creazione, più esattamente una trasformazione radicale degli elementi che l'artista ha a sua disposizione: gli elementi fornitigli dalla tecnica, dalla osservazione, dalla ispirazione. Ciò che ne risulta si qualifica come bello se presenta tratti d'assoluta novità. Il lavoro dell'artista può essere paragonato a quello dell'ape: egli non crea ma, assimilando elementi già preesistenti, produce una realtà assolutamente nuova.[4]

L'opera d'arte è creazione

2. Il fine dell'opera d'arte

Il fine: esprimere sensibilmente la bellezza

Oggetto dell'attività estetica è il bello (così come oggetto di quella scientifica è la verità, di quella etica il buono, di quella religiosa il sacro). L'artista facendo un'opera d'arte si propone anzitutto di dare espressione sensibile alla bellezza.

Da Platone a Tommaso: scopo pedagogico dell'opera d'arte

Ma oltre a questo fine specifico i filosofi generalmente assegnano all'opera d'arte anche altre finalità più o meno importanti. Così, per Platone, Agostino e Tommaso essa ha una finalità eminentemente pedagogica; perciò raccomandano solo le opere d'arte che giovano all'educazione e condannano quelle che favoriscono la corruzione. Platone nella *Repubblica* condanna la commedia e la tragedia soprattutto per due motivi. Primo, perché i comici e i tragici rappresentano gli dèi e gli eroi attribuendo loro bassezze e passioni proprie della natura umana e in questo modo snaturano il senso religioso. Secondo, perché, componendo le loro opere, non si fondano sulla ragione ma sul sentimento e sulla fantasia; e invece d'essere d'aiuto alla ragione agitano le passioni, provocando il piacere e il

Platone: la musica come educazione all'armonia interiore

[4] Cfr. F. MEI, *La filosofia del concreto*, Marzorati, Milano 1961, pp. 101-104.

dolore. Secondo Platone, una sola arte merita d'essere coltivata assiduamente: la musica. Essa educa al bello e forma l'anima all'armonia interiore.[5]

Per Aristotele, Plotino e Schopenhauer l'arte ha uno scopo essenzialmente catartico: va coltivata in quanto aiuta l'anima a liberarsi dalle passioni, a purificarsi, a elevarsi verso la contemplazione.[6]

Scopo teoretico dell'opera d'arte: conoscenza delle verità ultime

Per Vico, Schelling, Hegel, Croce, Gentile l'arte ha una finalità eminentemente teoretica: ha di mira la conoscenza delle verità ultime, della natura profonda delle cose, del mondo intelligibile, dell'Assoluto. Vico respinge espressamente le opinioni di Platone e di Aristotele. A suo parere, l'arte non ha primariamente né funzione pedagogica né catartica: essa non è al servizio né dell'estetica né della pedagogia. L'opera d'arte ha anzitutto e soprattutto una funzione teoretica e metafisica in quanto costituisce una comprensione ed espressione profonda delle cose da parte di un essere intelligente, nel quale la ragione non ha ancora raggiunto la piena maturazione e che, quindi, riesce ad esprimersi meglio per mezzo della fantasia e del sentimento. Questo intento metafisico dell'arte, com'è noto, è stato ribadito dagli idealisti tedeschi del secolo scorso e dai neohegeliani italiani (Croce e Gentile) del nostro secolo. Per tutti questi autori l'arte è una delle attività supreme dello Spirito Assoluto. Il suo scopo specifico è esprimere l'Assoluto in forma sensibile. Pertanto un'opera è artistica soltanto e nella misura in cui è una manifestazione concreta dell'Assoluto.[7]

Idealisti tedeschi e neohegeliani: scopo metafisico dell'arte

Pedagogico, catartico e metafisico: scopi secondari

Oggi queste finalità secondarie dell'opera d'arte (pedagogica, catartica e metafisica) non riscuotono troppi consensi tra i filosofi. Generalmente si afferma, e a nostro parere giustamente, che l'arte ha una sua funzione autonoma, che è fine a se stessa, come la scienza, la religione, la morale, la politica, l'economia. Per quanto concerne l'autonomia si paragonano le opere d'arte alle opere della natura. Allo stesso modo come quest'ultime hanno una consistenza propria e una propria autonomia, altrettanto si deve pensare delle prime: anche le opere d'arte devono essere considerate come aventi una finalità loro propria. La natura produce delle realtà (animali, laghi, foreste) che non vanno riferite a qualche cosa d'altro per essere comprese, ma sono studiate direttamente in se stesse. Altrettanto si deve far anche per le opere d'arte. Producendo l'opera d'arte, l'artista intende creare qualcosa: vuole metterci davanti ad una realtà nuova. La sua creazione, questa nuova realtà, va guardata in faccia direttamente, per conto proprio, senza la pretesa o la preoccupazione di trovarvi dei significati reconditi, delle seconde intenzioni. Tutto quello che l'artista ha voluto dire è quanto egli è riuscito di fatto

[5] Cfr. B. MONDIN, vol. I, pp. 96-97.
[6] *Ivi*, p. 142 (Aristotele); pp. 185-186 (Plotino); vol. III, pp. 208-209 (Schopenhauer).
[7] B. MONDIN, vol. III, pp. 79-80.

a manifestare. E quello ch'egli è riuscito a manifestare sta lì davanti a noi.

C'è però una precisazione da fare riguardo all'autonomia dell'arte. Quando si dice che l'arte è essenzialmente autonoma non si vuole escludere che essa venga adoperata anche per altri scopi, teoretici o pratici. Si vuole solo affermare che se lo scopo teoretico e pratico per cui l'opera d'arte viene compiuta è innalzato a fine primario, in tal caso si priva l'opera d'arte della sua autonomia e quindi della sua vita. Quindi se un'opera d'arte ha intenti pedagogici, religiosi, politici, ecc. essa può ancora riuscire come opera d'arte alla sola condizione che tali intenti non siano quelli primari ma secondari.

Non è il fine secondario a determinare il valore dell'opera d'arte

In conclusione, il principio dell'autonomia delle singole attività e discipline, che è stata la grande conquista dell'epoca moderna, vale certamente anche per l'attività estetica. Quindi nell'esplicarla e nel valutarla non si deve tener conto d'altri criteri al di fuori di quelli che sono intrinseci alla natura stessa dell'opera d'arte.

3. Arte e morale

Alla questione dei rapporti tra arte e morale s'è già fatto cenno alla fine del precedente paragrafo. Questo problema è stato diversamente risolto dai filosofi a seconda della finalità ch'essi hanno ritenuto giusto assegnare all'attività estetica. Sia gli autori che come Platone e Aristotele attribuiscono all'arte una finalità essenzialmente pedagogica e catartica, come pure gli autori che col Vico le ascrivono una finalità metafisica sottomettono in modo più o meno diretto, più o meno esplicito, l'arte alla morale, e, di conseguenza, condannano dal punto di vista estetico quelle opere che giudicano moralmente riprovevoli.

Autonomia dell'arte dalla morale: conquista recente

Il riconoscimento dell'autonomia dell'arte dalla morale è una conquista piuttosto recente e va ascritta a merito degli idealisti, in particolare di Benedetto Croce.

Secondo Croce l'arte è assolutamente autonoma: non è soggetta né alla filosofia, né alla morale, né alla pratica. L'arte come arte è amorale, cioè al di qua del bene e del male. « L'arte per avere carattere d'arte, per essere vera arte, deve essere vera espressione. Espressione di che? Che volete che esprima l'artista se non le sue impressioni? i sentimenti che prova? ».[8] Per fare vera arte bisogna esprimere ciò che si ha in sé: chi lo esprime bene, è artista. Ma l'uomo e l'artista sono due realtà distinte. Per essere artista basta esprimere bene i propri sentimenti mentre l'uomo deve essere anche morale, saggio, pratico. Quindi, pur non essendo soggetto alla morale come artista, l'artista è soggetto alla morale come uomo: « Se l'arte è al

Croce: amoralità dell'arte

[8] B. CROCE, *Breviario di estetica*, Laterza, Bari 1933, p. 49.

di là della morale, non è di qua né di là, ma sotto l'impero di lei è l'artista in quanto uomo, che ai doveri dell'uomo non può sottrarsi, e l'arte stessa — l'arte che non è e non sarà mai la morale — deve considerare come una missione, esercitare come un sacerdozio ».[9]

Di capitale importanza è la precisazione contenuta nell'ultima citazione: « L'arte è al di là della morale... ma sotto l'impero di lei è l'artista in quanto uomo ». L'uomo infatti, nonostante la molteplicità delle sue attività e delle sue facoltà, costituisce un'essenziale unità. Ora l'unità è possibile soltanto se le varie attività sono ordinate ad un unico fine ultimo. Ma, dato che il fine ultimo dell'uomo è la piena realizzazione di se stesso, qui sta il suo bene supremo, la sua felicità, e poiché spetta alla morale riconoscere tale fine e studiare i mezzi per conseguirlo, ne deriva una certa subordinazione dell'arte alla morale. Quindi tra arte e morale c'è un rapporto simile a quello che abbiamo registrato tra morale e politica: è un rapporto di subordinazione indiretta. Anche l'arte come la politica deve contribuire al raggiungimento del fine ultimo dell'uomo. Questo però è l'obiettivo primario e principale della morale.

Arte e morale: subordinazione indiretta

CONCETTI DA RITENERE

— *Unità; armonia; proporzione; integrità; congruenza; convenienza*
— *Ordine; splendore*
— *Eros, tokos; manìa*
— *Rappresentazione dell'Assoluto; meccanica psicologica; sublimazione della pulsione istintuale; sovrastrutture*
— *Figura sensibile; valori tattili; visibilità; elementi contrappuntistici e tonali*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. La natura dell'opera d'arte

1. Il problema estetico riguarda la natura dell'opera d'arte, il suo fine, i rapporti intercorrenti tra l'attività estetica e le altre attività umane.
2. Il problema estetico è tra i primi a presentarsi alla riflessione dei Greci: rapporto tra il mondo della poesia e il mondo delle idee (complementarietà o opposizione); rapporto tra la sovranità dell'essere, il mito e la poesia.
3. Platone (*Filebo*, *Fedro*, *Convito*) intende l'arte come imitazione della natura, che a sua volta è imitazione del mondo delle Idee. La Bellezza è il preludio sensibile al Bene inaccessibile. In una fase ulteriore egli intende l'arte come creazione, « parto » (*tokos*): Eros, il simbolo divino del *Convito*, è fecondato dall'anelito verso la Bellezza oggettiva e assoluta, quando diviene capace di generare il Bello. La poesia è questa procreazione spirituale; ai poeti non si chiede altro che siano procreatori e inventori.
4. Aristotele ritiene che l'arte, imitazione della natura, sia emulazione. La bellezza è un « bene che piace », distinto sia dal bene morale che dal piacere. Tre elementi caratterizzano il bello artistico: l'ordine, la simmetria, la determinatezza.

[9] *Ivi*, p. 33.

5. Per i filosofi cristiani l'arte è imitazione dell'atto con cui Dio crea la natura. Unità, armonia, proporzione, integrità, congruenza, convenienza della forma bella sono concetti ereditati dalla concezione classica che i cristiani riconducono all'atto di Dio che rende bello ciò che crea (S. Agostino, S. Bonaventura).

6. Nel Rinascimento predomina la concezione platonica sull'amore (*eros*), sulla generazione (*tokos*) e sull'entusiasmo lirico.

7. Nell'età moderna fondamentale è l'estetica di G.B. Vico, secondo il quale l'arte è un mondo primario ed originario dell'espressività dell'uomo in quella fase del suo sviluppo che è dominata dalla fantasia.

8. Kant nell'opera *Critica del giudizio* afferma che l'opera d'arte è essenzialmente frutto del sentimento, il quale in essa percepisce ed esprime l'universale nel particolare, il noumeno nel fenomeno. Il piacere estetico è, pertanto, l'appagamento che l'uomo riceve dall'armonia tra le opposte facoltà dei sensi e dell'intelletto.

9. L'idealismo e il neoidealismo, riecheggiando sia Vico che Kant, danno grande importanza al ruolo dell'arte nella storia dell'umanità e la considerano la rappresentazione sensibile dell'Assoluto.

10. Nella seconda metà del secolo XIX si sono succedute le seguenti interpretazioni dell'arte:

a) Taine riconduce l'arte ad una meccanica psicologica regolata dai tre fattori della razza, dell'ambiente e del momento;

b) Marx considera l'arte come una delle sovrastrutture dei meccanismi di produzione;

c) Freud la considera prodotto del meccanismo di sublimazione della pulsione sessuale;

d) Dvorak afferma che l'arte è un criterio ermeneutico della storia della cultura e identifica la storia dell'arte con la storia della cultura;

e) i filosofi della *Gestaltschule* (scuola della forma) ritengono che a determinare l'opera d'arte è la figura sensibile, i valori tattili, quelli visibili, gli elementi contrappuntistici e tonali, assunti nella loro globalità;

f) oggi l'interesse è soprattutto rivolto alla ricerca del senso del linguaggio estetico e alla ricerca dei criteri validi per accertarne la presenza.

II. Il fine dell'opera d'arte

1. Oggetto dell'attività artistica è il bello e fine dell'arte è quello di dare espressione sensibile alla bellezza.

2. Oltre al fine specifico, i filosofi hanno assegnato all'arte altre finalità:

— Platone, Agostino e Tommaso le hanno attribuito *scopi pedagogici*;

— Aristotele, Plotino, Schopenhauer le hanno assegnato uno *scopo catartico*;

— Vico, Schelling, Hegel, Croce, Gentile hanno attribuito all'arte una finalità teoretica e metafisica. Un'opera è artistica solo e nella misura in cui è manifestazione concreta dell'Assoluto.

3. L'estetica contemporanea tende ad affermare che l'arte ha una sua funzione autonoma, che essa è fine a se stessa. In tal senso l'opera d'arte è paragonabile all'opera della natura.

III. Arte e morale

1. I filosofi che attribuiscono all'arte fine pedagogico o catartico o metafisico in modo più o meno diretto sottomettono l'arte anche alla morale.

2. Croce, invece, ha decisamente affermato l'autonomia dell'arte dalla morale. L'arte in quanto tale è amorale, al di là del bene e del male. Ma anche se l'artista non è soggetto alla morale in quanto tale, lo è in quanto uomo. A motivo, quindi, della unità essenziale dell'uomo, anche per il rapporto tra arte e morale si può parlare di subordinazione indiretta della prima alla seconda.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Quali sono i principali aspetti del problema estetico?

2. Quali sono gli elementi costitutivi dell'opera d'arte? In che cosa consiste l'opera d'arte?

3. Qual è l'organo specifico che coglie la bellezza delle cose oppure di un'opera d'arte?

4. Come definiscono l'arte Platone, Aristotele, Kant, Vico, Schelling, Hegel, Croce, Freud, Marx?

5. In che cosa consiste il piacere estetico?

6. Qual è il fine dell'opera d'arte secondo Platone, Aristotele, Plotino, Vico, Kant, Hegel?

7. Quale ruolo ricopre l'arte nella cultura contemporanea?

8. La società a tecnologia avanzata conserva il senso della bellezza?

9. In quale misura e in quali contesti specifici della storia dell'umanità l'arte è stata asservita all'ideologia?

10. In che rapporti si trovano arte e morale?

11. È legittima la possibilità di rapporto tra messaggio artistico e messaggio politico?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ADORNO TH.W., *Teoria estetica*, a cura di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1975.

ANCESCHI L., *Autonomia ed eteronomia dell'arte* (1936), Garzanti, Milano 1976[3].

ASSUNTO R., *Teoremi e problemi di estetica contemporanea*, Milano 1960.

BANFI A., *I problemi di una estetica filosofica*, Milano-Firenze 1961.

ID., *Filosofia dell'arte*, Editori Riuniti, Roma 1962.

BARATONO A., *Arte e poesia*, Bompiani, Milano 1966[2].

BIGNAMI E., *La poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli antichi*, Sansoni, Firenze 1932.

CALOGERO G., *Estetica, semantica, istorica*, Einaudi, Torino 1947.

CARACCIOLO A., *L'estetica e la religione*, Urbaniana, Roma 1972.

CROCE B., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1902.

DELLA VOLPE G., *Critica del gusto*, Feltrinelli, Milano 1960.

DORFLES G., *Il divenire delle arti*, Einaudi, Torino 1959.

ECO U., *La struttura assente*, Bompiani, Milano, 1968.

FANIZZA F., *Libertà e servitù dell'arte*, Dedalo, Bari 1972.

GARRONI E., *Ricognizione delle semiotiche*, Officina, Roma 1978.

GENTILE G., *La filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze 1955.

MARTINI M., *La deformazione estetica*, Milano 1955.

PAREYSON L., *Estetica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze 1974[3].

PERNIOLA M., *L'alienazione artistica*, Mursia, Milano 1971.

RAFFA P., *Semiologia delle arti visive*, Patron, Bologna 1976.

ROSSI L., *Situazione dell'estetica in Italia*, Paravia, Torino 1976.

SIMONINI A., *Storia dei movimenti estetici nella cultura italiana*, Sansoni, Firenze 1968.

STEFANINI L., *Trattato di estetica*, Morcelliana, Brescia 1960.

Capitolo tredicesimo

IL PROBLEMA STORICO

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. Che rapporto intercorre tra la propria realizzazione e il trascorrere del tempo?
2. Che definizione si può dare del tempo?
3. Consapevolezza, ricordo e attesa: che rapporto c'è tra queste parole e il tempo?

La storia ha un senso?

Il problema storico riguarda il senso della storia: la storia, nella sua movimentata sequenza di avvenimenti, ha un senso? Quale? Dove si situa il fulcro della storia: nel passato, nel presente oppure nel futuro? E se la storia ha un senso ed un punto di riferimento decisivo, è possibile effettuare una ricostruzione scientifica delle vicende umane?

Il carattere problematico della storia è stato riconosciuto dai filosofi di tutti i tempi. Ma mai come nel nostro secolo, durante il quale il succedersi degli eventi ha assunto un ritmo incredibile sconosciuto alle epoche precedenti, la problematicità della storia si è imposta all'attenzione degli studiosi.

1. Il concetto di storia

Senso oggettivo e senso soggettivo della storia

La storia si definisce diversamente a seconda che per essa si intendano gli avvenimenti in se stessi (senso oggettivo) oppure la nostra conoscenza dei medesimi (senso soggettivo).

La storia in *senso oggettivo* è la marcia dell'uomo attraverso il tempo. Invece la storia in *senso soggettivo* è lo studio degli avvenimenti umani che accadono nel tempo, nelle loro cause e nei loro effetti, ed inoltre nel loro significato ultimo.[1] La storia di cui ci occupiamo in queste pagine direttamente è la storia come scienza (senso soggettivo) ed indirettamente anche la storia come vicenda (senso oggettivo).

[1] Si suole distinguere tra storia empirica e storia filosofica. La prima si occupa solamente delle vicende umane nelle loro cause e nei loro effetti. Invece la seconda si propone di scoprire il loro significato ultimo.

2. Possibilità della scienza storica

Una scienza storica è possibile? A questo interrogativo si possono dare e di fatto sono state date due risposte antitetiche. Si può rispondere negativamente e allora si ha lo scetticismo storico. Oppure si può rispondere affermativamente e allora si professa il realismo storico.

2.1 Scetticismo storico

Scetticismo storico:

La negazione della scientificità della storia poggia sui seguenti argomenti:

— apparenza degli avvenimenti

a) *Gli avvenimenti sono solo apparenti.* Il mondo della esperienza quotidiana è un mondo illusorio, apparente, senza alcuna consistenza e perciò senza senso.

La filosofia indiana, Eraclito, Schopenhauer e altri filosofi si sono appellati a questo argomento per negare la possibilità della scienza storica.

— casualità degli eventi

b) *Gli eventi non accadono secondo un piano ordinato.* Gli eventi sono reali e non illusori. (Anzi per molti pensatori che si appellano a questo argomento i fatti sono l'unica realtà). Però essi non hanno un significato, perché non hanno una direzione. Un evento succede all'altro senza che nulla vada mai avanti. La storia è un cavallo che mentre va per la strada improvvisamente si imbizzarrisce e allora si lancia per i campi o ritorna indietro o si butta nel precipizio.

— discordanza degli avvenimenti

c) *Discordanza nella interpretazione dei fatti storici.* L'interpretazione dei fatti è molto diversa secondo che la storia sia scritta da un positivista, da un laicista, da un marxista o da un cristiano, anche escludendo che si tratti di falsificazioni volute a scopo di propaganda o di errori dovuti a documentazioni o indagini insufficienti. Basti pensare alle interpretazioni tanto discordanti del Medioevo, della Controriforma e del Risorgimento.

2.2 Realismo storico

Realismo storico: è possibile una scienza degli eventi storici

Per realismo storico s'intende quell'indirizzo filosofico che ammette la possibilità di una scienza degli eventi storici. Questo può avvenire in due modi, a seconda che la possibilità della scienza degli eventi storici si fondi su una visione deterministica o non deterministica della storia. Si dà quindi un realismo storico deterministico o un realismo storico non deterministico. Nel primo i fatti accadono necessariamente, nel secondo liberamente.

Tanto nel realismo storico deterministico quanto nel realismo storico non deterministico si danno due interpretazioni principali. In quello deterministico c'è chi ritiene che nella successione dei fatti non ci sia nessun progresso, mentre altri ci vede un divenire, una

evoluzione verso mete sempre più alte. Il primo è il realismo storico deterministico statico; il secondo, il realismo storico deterministico dinamico. Tra i fautori del primo tipo vanno annoverati tutti i pensatori greci; tra quelli del secondo molti filosofi moderni, soprattutto gli idealisti e i materialisti. Ciò che distingue i materialisti dagli idealisti è il punto di partenza del divenire storico: per i primi è la materia, per i secondi è lo spirito.

Nel realismo storico non-deterministico c'è chi sostiene che gli eventi storici si svolgono secondo un piano esclusivamente naturale, mentre altri sostengono che essi accadono secondo un piano soprannaturale. Sostenitori della prima teoria (che chiamiamo realismo storico non-deterministico naturalistico) sono gli illuministi e soprattutto Kant. Sostenitori della seconda teoria (che chiamiamo realismo storico non-deterministico cristiano o semplicemente realismo storico cristiano) sono tutti gli storici cristiani e i filosofi cristiani della storia.

Piano naturale della storia: Kant

Piano soprannaturale: storici e filosofi cristiani

Riducendo questa divisione a schema, essa si presenta così:

REALISMO STORICO
- deterministico
  - statico (pensatori greci)
  - dinamico
    - materialistico (Marx)
    - idealistico (Hegel)
- non deterministico
  - naturalistico (Kant)
  - cristiano (Agostino, Bossuet, Vico)

a) *Realismo storico deterministico statico* - Secondo il pensiero filosofico greco la storia si svolge su un *piano circolare*, in cui l'individuo ha una certa libertà (una libertà relativa) mentre l'universo è soggetto alle leggi matematiche di una eterna palingenesi. La strada del tempo è una pista rotonda su cui tutte le società, tutte le civiltà, tutte le istituzioni si succedono con un ritmo inesorabile e dopo un breve periodo di gloria scompaiono. Il tempo, e quindi la storia, « è l'immagine mobile dell'immobilità eterna », esso è « quell'immagine senza fine che si svolge secondo le leggi dei numeri » (Platone, *Timeo*). « Dio guida l'universo nel suo percorso circolare, ma una volta compiuti i periodi del tempo che gli sono fissati, esso riprende il suo movimento in senso inverso » (Platone, *Politica*).

— Realismo storico deterministico statico: assenza di progresso (pensatori greci)

Questa concezione circolare della storia è condivisa da quasi tutti i pensatori greci (cfr. Empedocle, Platone, Stoici, ecc.).

b) *Realismo storico deterministico dinamico* - Non è possibile qui effettuare una esposizione soddisfacente delle complesse dottrine della filosofia della storia insegnate in questo ultimo secolo dai materialisti e dagli idealisti. Del resto ne abbiamo già trattato distesamente nel terzo volume della nostra storia della filosofia, ora ci preme solamente indicare una caratteristica fondamentale comune tanto al realismo storico degli idealisti quanto a quello dei materia-

— Realismo storico deterministico dinamico: cammino evolutivo (materialisti, idealisti)

Identificazione tra storia e realtà

listi. In tutti e due la storia viene identificata con la realtà: tutta la realtà si esaurisce negli eventi storici: al di fuori della storia non c'è più nulla. Questa identificazione della storia con la realtà si chiama storicismo.

A nostro avviso questa interpretazione della storia è insostenibile, per almeno tre ragioni. Anzitutto perché essa implica la negazione del trascendente, di Dio.

La seconda ragione è la negazione della libertà umana. Negando all'uomo la libertà lo storicismo idealistico e materialistico condanna alla disperazione l'uomo come persona singola, che invano cerca la salvezza dal male e dalla morte che lo stringono nel tempo. Questa filosofia della storia rappresenta la forma estrema della dispersione dell'essere dell'uomo.

Infine lo storicismo, nonostante le apparenze, svaluta la storia perché la considera uno sviluppo incessante nel quale tutto viene superato e mutato. I valori di ieri non sono quelli di oggi. I protagonisti della storia, gli uomini, sono prigionieri del presente, poiché negano il passato e negheranno a loro volta l'avvenire. Rimane una sola realtà: l'eterna legge della mutazione.

Il teleologismo storico di Kant e degli illuministi: ottimismo e progresso

c) *Realismo storico non-deterministico naturalistico*: *Kant* - Secondo Kant e molti illuministi la storia si svolge su un piano ordinato (teleologico) voluto dalla natura. « La storia è l'attuazione di un nascosto piano della natura ». « Il fine della storia è la realizzazione di una società che universalmente viva secondo il diritto » (Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, pr. 5 e 8). Altrettanto si legge nel saggio *Se il genere umano sia in continuo progresso verso il meglio*: « Ora io affermo di poter predire alla stirpe umana, anche senza avere spirito profetico, il suo progresso verso il meglio, escludendo che questo progresso possa conoscere sostanziali pericoli di involuzione ».

Questa visione ottimistica della storia, nata dal successo borghese della seconda rivoluzione industriale e dall'entusiasmo per il progresso scientifico, ha verificato i suoi limiti davanti ad una umanità provata dall'orrore di due guerre mondiali, artefice del pericolo dell'autodistruzione atomica, del disastro ecologico e vittima di un consumismo che antepone il valore delle cose a quello delle persone.

d) *Realismo storico cristiano* - Secondo il pensiero filosofico cristiano la storia si svolge secondo un piano determinato dall'incontro di due volontà libere: quella di Dio e quella dell'uomo. Di qui l'estrema difficoltà ad interpretare un così complesso disegno che è possibile comprendere solo in virtù dell'intervento di Dio e della rivelazione da parte sua del senso fondamentale della storia.

Rivelazione, ordine soprannaturale e libertà dell'uomo

Dalla Rivelazione sappiamo che la storia non si svolge secondo un piano circolare ciclico e tanto meno secondo leggi fatalistiche e

meccaniche, e nemmeno secondo un ordine puramente naturale. Dio ha voluto liberamente inserire l'uomo in un ordine soprannaturale; in tale ordine, cui l'uomo corrisponde liberamente, Dio continua ad intervenire per adattare il suo piano di grazia alla corrispondenza dell'uomo di modo che nonostante le deviazioni umane, la storia procede verso destini sempre più alti.

Il diagramma ascensionale del piano cristiano della storia

Il piano cristiano della storia si può raffigurare diagrammaticamente con una linea ascensionale in cui ci sono varie deviazioni verso il basso, ma tutto sommato la parte terminale è più alta di quella iniziale.

Dalla Rivelazione si viene a conoscere: a) il significato di tutta la storia che ci precede (attraverso i dogmi della creazione, del peccato e della redenzione); b) il punto della storia in cui ci troviamo attualmente (cioè tra la prima e l'ultima venuta di Cristo); c) che cosa ci riserva l'avvenire (cioè la fine del mondo e il ritorno trionfale del Messia dopo che il suo messaggio sarà stato annunziato a tutti gli uomini).

Attraverso la Rivelazione conosciamo quindi il grandioso piano divino della storia: il piano generale, non i singoli momenti e i particolari di esso, sempre avvolti nel mistero. Sappiamo che la storia non è in regresso, non è un circolo su cui si ripetono eterni ritorni, ma è progresso verso la salvezza. Ampliando le conoscenze dateci dalla fede mediante quelle che ci sono fornite dalla scienza sappiamo che l'umanità esiste sul pianeta da circa mezzo milione di anni. Però la serie delle civiltà è cominciata appena da 10.000 anni, mentre le generazioni future possono percorrere un altro mezzo miliardo di anni. Il Cristianesimo appartiene quindi all'infanzia della storia dell'umanità. La Chiesa non è che ai primi passi del processo che tende a fare di lei la provincia terrena del Regno dei cieli, motore e scopo della storia della umanità.

Su questa concezione cristiana della storia sono state scritte pagine interessanti in tutti i tempi, in particolare da S. Agostino (*De civitate Dei*), Bossuet (*Discorso sulla storia universale*), Vico (*La scienza nuova*), Maritain (*Sulla filosofia della storia*), De Lubac (*Cattolicesimo*), von Balthasar (*Teologia della storia*), Toynbee (*A study of history*), Mouroux (*Il mistero del tempo*), Cullmann (*Cristo e il tempo*).

3. La storia è veramente una scienza?

La scienza storica come sistema approssimativo

Molti filosofi pensano di poter accordare alla storia il titolo di scienza, definendo la conoscenza storica come sintesi di fatti e di idee, di particolare e di universale. Anche a noi pare che la storia sia una scienza, ma non secondo il concetto classico di scienza, bensì secondo il concetto moderno, secondo il quale la scienza non è una riproduzione *precisa*, ma solo una sistemazione approssimativa

della realtà che è troppo complessa per essere pienamente intelligibile. Come la scienza sperimentale si chiama scienza sebbene sia soltanto una schematizzazione conveniente, perché permette all'uomo di intendere il mondo complicato della natura fisica, così la storia si può chiamare scienza anche se non può vantarsi di riprodurre con fedeltà la connessione causale che lega le vicende umane tra di loro, perché permette all'uomo di avere una certa comprensione della successione di tali vicende.

"Cognitio certa per causas":
— "per causas" (il nesso che unisce due eventi)
— "certa" (futuro: necessario e universale; passato: anche particolare e contingente)

La storia, come la scienza sperimentale, può chiamarsi *cognitio certa per causas*. Il *per causas* va inteso in storia come nelle scienze sperimentali, non come il mezzo per conoscere un evento, ma come il nesso, la legge che unisce due eventi.

Quanto al *certa* non v'è dubbio che anche in storia si può raggiungere certezza. Nella visione cristiana della storia ci sono dei pilastri assolutamente certi, posti dalla Rivelazione, che permettono di costruire una storia universale di valore categorico almeno nelle linee generali. In più si può dare certezza per molti fatti singoli non conosciuti per fede. Circa tali fatti si può dare certezza anche se non sono universali e necessari. Infatti, pur essendo vero che quando si tratta del futuro abbiamo la conoscenza « certa » solo dell'universale e necessario, quando si tratta invece del passato abbiamo certezza anche del particolare e del contingente, perché quanto è accaduto nel passato ha per noi posteri la stessa necessità e immutabilità dell'universale e necessario che accadrà nel futuro.

Qualche storico ha creduto che l'oggetto della storia non sia soltanto certo, perché necessario e immutabile, ma anche universale.

La ricerca dell'unità storica: l'universale che si realizza ripetutamente

Basandosi su questa convinzione, storici come Vico, Toynbee, Spengler sono andati alla ricerca dell'unità storica, dell'universale storico (la nazione, la civiltà, ecc.) che torna a realizzarsi ripetutamente, come l'idea universale di uomo continua ad avere ripetute realizzazioni, (con la sola differenza che mentre l'individuo umano ha una breve durata di 50, 100 anni, l'unità storica ha una durata di migliaia di anni).

Che dire di questo universale storico?

Carattere ipotetico dell'universale storico

A noi pare che non sia una cosa impossibile, tuttavia rimane qualcosa di estremamente ipotetico, non esistendo nessun criterio certo per determinare quale raggruppamento di eventi abbia i caratteri di universalità e ripetibilità.

Possiamo infine domandarci se una storia universale *vera* sia raggiungibile.

La Rivelazione come garanzia del senso della storia

Come abbiamo precedentemente sottolineato, sono l'esistenza di Dio e il mistero della sua incarnazione a consentirci una autentica visione dei fatti, poiché la storia è comprensibile solo nella sua duplice dimensione naturale e soprannaturale.

4. L'interpretazione della storia

Nel nostro secolo la problematica della storia ha acquisito uno spessore del tutto sconosciuto ai nostri antenati. Nel passato l'uomo era abituato a guardare la storia dall'alto come uno spettatore. Certo lo spettacolo non era di facile comprensione, ma almeno si pensava di poterlo osservare pacificamente dal di fuori. Invece in seguito al cumulo di eventi che ci sono piombati addosso durante gli ultimi decenni e in conseguenza degli scossoni che hanno subito tutte le nostre cognizioni della realtà e tutte le nostre convinzioni morali e religiose, nonché i nostri rapporti con gli altri e con il mondo, ci siamo accorti che noi stessi siamo immersi nella storia, che facciamo parte dello spettacolo; in altre parole che il divenire storico non riguarda soltanto il mondo, ma il nostro stesso essere. Perciò anche l'uomo è un essere storico.

Gadamer: una rivoluzione fondamentale del nostro tempo è la presa di coscienza della nostra storicità

La presa di coscienza della nostra storicità, dice giustamente Gadamer, è « verosimilmente la più importante tra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna. La sua portata spirituale sorpassa probabilmente quella che noi riconosciamo alle realizzazioni delle scienze naturali, realizzazioni che hanno visibilmente trasformato la superficie del nostro pianeta. La coscienza storica, che caratterizza l'uomo contemporaneo, è un privilegio (forse perfino un fardello) quale non è stato imposto a nessuna delle generazioni precedenti ».[2]

Ora, la presa di coscienza della storicità del nostro essere implica una revisione profonda non solo della scienza storica ma anche della teoria generale della conoscenza umana. Questa non può più essere concepita né come diretto riflesso della realtà, come volevano i realisti antichi e moderni (compresi i positivisti) e neppure come creazione originaria dell'Io (come affermavano gli idealisti); ma va intesa come interpretazione (ermeneutica) di situazioni: un essere storico comprende se stesso, gli altri, la cultura e le vicende del passato soltanto interpretando. Egli fa necessariamente parte di un circolo ermeneutico: gli vengono offerte dal passato delle tradizioni che egli riceve interpretandole, e di nuovo le comunica agli altri, i quali a loro volta le fanno proprie interpretandole.

Gadamer: la storia come ermeneutica delle situazioni

Due ragioni dell'esigenza interpretativa:
— mutamento e permanenza nel movimento storico
— appartenenza del passato al nostro essere

L'uomo coglie la realtà storica soltanto interpretandola per due ragioni. Primo, perché la storia è essenzialmente movimento e nel movimento c'è sempre qualcosa che rimane e qualcosa che muta; perciò per risalire al senso originale delle tradizioni occorre passare attraverso i vari sviluppi. Secondo, perché il passato non ci è estraneo ma entra a far parte del nostro essere, della nostra vita; però entra a far parte del nostro spessore soggettivo solo mediante l'interpretazione. Noi siamo eredi di tradizioni che non sono semplici

[2] H. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1969, p. 27.

informazioni da registrare, ma fanno parte della nostra realtà, determinano le nostre prospettive e le nostre progettazioni, il nostro modo di vedere e di agire. « Comprendere è operare una mediazione tra il presente e il passato, è sviluppare in se stessi tutta la serie continua delle prospettive attraverso cui il passato si presenta e si rivolge a noi ».[3]

Ma, accertata la verità del carattere storico del nostro essere e del nostro conoscere, come si sviluppa la nostra conoscenza intesa come interpretazione, ossia il pensare ermeneutico?

Secondo Gadamer, che è il principale teorico della teoria della interpretazione (ermeneutica) storica, il pensare ermeneutico si sviluppa sulla base di tre principi.

I tre principi ermeneutici:
— il conoscere è un interrogare

Il *primo* dice che ogni conoscenza è la risposta ad una domanda. Il che significa che il conoscere è anzitutto un interrogare, e quest'ultimo, secondo Gadamer, è sempre determinato da una situazione particolare: « Non al giudizio, ma alla domanda spetta il primato nella logica, come dimostrano storicamente il dialogo platonico e l'origine dialettica della logica greca. Ma il primato della domanda rispetto alla proposizione significa che la proposizione è, per sua natura, risposta. Non c'è proposizione che non sia una specie di risposta e perciò non si può intendere una proposizione se non rifacendosi ai criteri intrinseci alla domanda di cui è una risposta... Certo non è facile trovare *la* domanda, di cui una data proposizione è effettivamente la risposta, soprattutto perché una domanda non è mai qualcosa di semplice e primo, a cui si possa arrivare solo che lo si voglia: ogni domanda è ancora una risposta e questa è la dialettica in cui siamo impigliati. Ogni domanda è motivata e anche il suo significato non è mai dato interamente in essa ». In conclusione, « l'orizzonte di ogni proposizione è il sorgere da una situazione problematica », e « una conoscenza si mostra feconda in quanto appiana una situazione problematica ».[4]

— i documenti storici come risposta alle domande

Il *secondo* principio dice che qualsiasi documento storico, qualsiasi testo letterario e anche tutti i monumenti artistici, le istituzioni sociali, politiche e religiose sono la registrazione di certe conoscenze, le quali, come vuole la dialettica del conoscere, rappresentano le risposte alle domande che i loro autori si sono fatte in certe situazioni. Pertanto, per comprendere tali documenti occorre riportare le risposte che essi contengono nel contesto, nell'orizzonte degli interrogativi da cui sono sorte, un orizzonte che conteneva la possibilità di molte altre risposte. In certo qual modo la formulazione conclusiva che esse hanno assunto deve essere ricondotta al movimento della conversazione. Questo è il compito dell'ermeneutica: « trarre il testo fuori dallo stato di alienazione in cui giace (a causa della forma immobile che esso ha assunto nella composizione scrit-

[3] *Ivi*, p. 93.
[4] H. GADAMER, « Che cos'è la verità », in *Rivista di filosofia* 1956, pp. 261-262.

ta) e riportarlo al presente vivo del dialogo, la cui forma originaria è sempre quella della domanda e della risposta ».[5]

— ogni conoscenza è mista al pregiudizio

Il *terzo* principio afferma che nessuna conoscenza è « pura », « impregiudicata », ma è sempre « mista », accompagnata e condizionata da « pregiudizi ». Questo terzo postulato, nel pensiero del Gadamer, è la logica conseguenza della sua concezione dell'uomo come essere storico e, perciò, legato a certe tradizioni, prospettive, situazioni. Sono queste tradizioni, prospettive, situazioni a formare i pregiudizi.

Il pregiudizio come conoscenza previa e come contingente superabile

Come si vede, Gadamer dà al termine « pregiudizio » un significato che si discosta sostanzialmente da quello usuale per due ragioni. *Anzitutto* nel significato usuale il pregiudizio è una « conoscenza errata » che impedisce di vedere e giudicare rettamente in certe situazioni. Ora, per Gadamer il pregiudizio non ha questa connotazione negativa di falsità e falsificazione. Per lui il pregiudizio è soltanto una « conoscenza previa », la quale può essere sia vera che falsa. La *seconda* ragione è che nella accezione comune il pregiudizio è qualcosa di contingente, qualcosa quindi che si può superare, neutralizzare. Invece per il Gadamer questo è impossibile, in quanto, come si è detto, i pregiudizi fanno parte della storicità dell'uomo e perciò accompagnano necessariamente la sua esistenza. Il che tuttavia non significa che la conoscenza umana debba essere schiava dei pregiudizi. Questo no, anzitutto perché essa può prenderne coscienza e, così, in certo qual modo li può dominare, e in secondo luogo perché di certi pregiudizi si può anche disfare.

Ma come è possibile per l'interprete uscire dall'orizzonte dei suoi « pregiudizi » e mettersi in comunicazione con l'orizzonte altrui, in particolare con quello di un testo che appartiene ad altri tempi lontani da lui? Non esiste forse tra passato e presente un abisso insormontabile? Del resto, la storicità non richiude necessariamente l'interprete dentro il vicolo cieco del suo soggettivismo?

La tradizione colma la separazione tra passato e presente

Gadamer, pur riconoscendo e affermando l'alterità tra passato e presente, esclude che fra loro esista una scissura completa. La storicità esige piuttosto il contrario: essa fa sì che la distanza temporale sia « colmata dalla continuità della tradizione e della trasmissione, grazie alle quali tutto ciò che ci viene trasmesso si rivela a noi ».[6]

L'"accordo portante" rompe il rischio del soggettivismo

Ma neppure il fatto che l'orizzonte conoscitivo dell'interprete sia circoscritto da « pregiudizi » è tale da rinchiuderlo nel soggettivismo e da impedirgli l'incontro con altri orizzonti. Infatti i « pregiudizi » non sono tutti « egocentrici » e, soprattutto, i « pregiudizi » non sono la prima cosa: al di là e al di sotto dei « pregiudizi » esiste un accordo fondamentale, che Gadamer chiama « accordo portante ».

Questo « punto di stabilità », questa solida piattaforma che rende

[5] H. GADAMER, *Wahrheit und methode*, Mohr, Tübingen 1960, p. 350.
[6] *Ivi*, p. 281.

Il linguaggio punto di stabilità e di fusione

possibile l'incontro e la fusione tra i vari orizzonti è fornita dal linguaggio. « Io credo che il linguaggio operi la sintesi perenne tra l'orizzonte del passato e quello del presente. Noi ci intendiamo reciprocamente, perché ci parliamo, perché, pur svolgendosi sempre il nostro discorso su piani diversi e non convergenti, alla fine, per mezzo delle parole, riusciamo a metterci reciprocamente di fronte le cose dette con le parole ».[7]

Come si vede, nella interpretazione gadameriana della storicità della conoscenza umana, si riscontra uno sforzo notevole di superare lo scoglio dello storicismo, del relativismo e del soggettivismo in cui erano generalmente incappate le precedenti interpretazioni dello stesso fenomeno.

In effetti, la proprietà della storicità non significa necessariamente queste interpretazioni scettiche del conoscere. Infatti, che cos'è la storia? È solo divenire senza permanere; sequenza di mutamenti senza alcuna costante?

La storia come tradizione: permanenza della forma e identità della struttura

La natura della storia e conseguentemente della storicità non può essere diversa da quella del tempo. Ora, il tempo, ci dice Bergson, è essenzialmente durata. Perciò la storia più che successione di avvenimenti di natura diversa è tradizione di fatti, di azioni e, quindi, essa ha come suo connotato essenziale la permanenza della forma e l'identità di struttura, nonostante tutti i possibili mutamenti. La storia non è pura successione casuale di avvenimenti sconnessi e discontinui, ma un flusso, un trascorrere di una medesima sostanza fondamentale; non è un divenire occasionalistico e frammentario, ma uno sviluppo organico e continuo.

La conoscenza del passato, del presente e del futuro come proiezione verso l'eternità

In conclusione, riconosciamo senz'altro che il nostro conoscere è segnato dal sigillo del tempo. Ma affermiamo che, come il tempo ha tre « estasi » (passato, presente e futuro), così il nostro conoscere ha una triplice estensione: quella in direzione del passato, quella in direzione del futuro e quella rivolta verso il presente. Inoltre il nostro conoscere gode di una considerevole padronanza rispetto a queste estasi, in quanto può protendere il suo sguardo oltre ogni orizzonte segnato dal passato e dal futuro e proiettarsi verso l'eternità.

CONCETTI DA RITENERE

— *Senso oggettivo; senso soggettivo*
— *Scetticismo storico*
— *Realismo storico, deterministico, statico e dinamico*
— *Realismo storico non deterministico naturalistico; realismo storico cristiano*
— *Ermeneutica storica; pregiudizio; accordo portante; punto di stabilità*

[7] H. GADAMER, « Che cos'è la verità », cit., p. 265.

SINTESI CONTENUTISTICA

I. Il concetto di storia

La storia si definisce a seconda che per essa si intendano gli avvenimenti in se stessi (senso oggettivo) oppure la conoscenza dei medesimi (senso soggettivo):

a) il senso *oggettivo* indica il cammino dell'uomo attraverso il tempo;

b) il senso *soggettivo* è lo studio degli avvenimenti umani che accadono nel tempo, nelle loro cause, nei loro effetti, nel loro significato ultimo.

II. Possibilità della scienza storica

Gli orientamenti nei confronti della scienza storica si distinguono in scetticismo storico e in realismo storico.

A. *Lo scetticismo storico posa sui seguenti argomenti*:

1. Gli avvenimenti sono solo apparenti:

a) Il mondo dell'esperienza è un mondo illusorio e perciò senza senso;

b) Assertori dell'argomento sono, ad esempio, la filosofia indiana, Eraclito e Schopenhauer.

2. Gli avvenimenti non accadono secondo un piano ordinato:

a) Gli eventi sono reali ma non hanno significato poiché sono privi di direzione.

b) Il loro susseguirsi non determina un progresso.

3. Discordanza nella interpretazione dei fatti storici:

a) L'interpretazione dei fatti storici è soggetta al filtro ideologico dello storiografo.

B. *Il realismo storico ammette la possibilità di una scienza degli eventi storici.*

Il realismo presenta due orientamenti: il deterministico e il non-deterministico.

1. Realismo storico deterministico afferma l'accadimento necessario dei fatti e si distingue in:

a) Realismo storico deterministico statico } nella successione degli avvenimenti non vi è progresso

— Secondo il pensiero greco la storia si svolge su un piano circolare, in cui l'individuo gode di una libertà relativa e l'universo è soggetto alle leggi matematiche dell'eterna palingenesi. Il tempo è l'immagine mobile dell'eternità immobile (Platone, *Timeo* e *Politica*).

b) Realismo storico deterministico dinamico } il divenire storico procede verso mete sempre più elevate

— Tale concezione tipica della filosofia contemporanea accomuna materialisti e idealisti. Viene affermata una sostanziale identità tra realtà e storia (storicismo).

— Lo storicismo implica la negazione della trascendenza di Dio, nega la libertà della persona e sostiene la continua transitorietà dei valori.

2. Realismo storico non-deterministico afferma che i fatti accadono secondo libertà e si distingue in:

a) Realismo storico non-deterministico naturalistico } la storia si svolge su un piano ordinato voluto dalla natura

— È la concezione kantiana secondo la quale fine della storia è una società che vive secondo il diritto e che il genere umano progredisca sempre verso il meglio.

b) Realismo storico cristiano } la storia si svolge secondo un piano determinato dall'incontro di due libertà: quella di Dio e quella dell'uomo

— Il piano della storia può essere raffigurato come una linea ascensionale con deviazioni verso il basso, ma il cui punto terminale è più elevato di quello iniziale.

— La Rivelazione ci svela: a) il significato della storia che ci precede; b) il punto della storia in cui ci troviamo; c) che cosa ci riserva l'avvenire.

— Appartengono a tale concezione: S. Agostino, Bossuet, Vico, Maritain, De Lubac, von Balthasar, Toynbee, Mouroux, Cullmann.

III. La storia è una scienza?

1. La storia, come la scienza sperimentale, può chiamarsi *cognitio certa per causas*. Il *per causas* è il nesso, la legge che unisce due eventi.

2. Anche nella storia si può raggiungere certezza. Nella visione cristiana la Rivelazione pone dei pilastri assolutamente certi, che permettono di costruire una storia universale di valore categorico almeno nelle linee generali.

3. Vico, Toynbee, Spengler, in base alla convinzione che l'oggetto della storia non sia soltanto certo ma anche universale, hanno ricercato l'unità storica, l'universale storica che torna ripetutamente a realizzarsi (nazione, civiltà, ecc.).

IV. L'ermeneutica storica

1. La consapevolezza della storicità dell'uomo, come afferma Gadamer, è una delle più importanti rivoluzioni del nostro tempo.

2. La scienza storica subisce una profonda trasformazione, poiché diviene interpretazione (ermeneutica) di situazioni: un essere storico comprende se stesso.

3. L'uomo coglie la realtà storica interpretandola per due ragioni:

a) la storia è movimento, perciò per risalire al senso originale delle tradizioni occorre passare attraverso vari sviluppi;

b) il passato non è estraneo all'uomo, ma fa parte del suo essere, entra quindi a fare parte della soggettività mediante l'interpretazione.

4. Secondo Gadamer il pensare ermeneutico si sviluppa sulla base di tre principi:

a) Ogni conoscenza è la risposta ad una domanda. Il conoscere è anzitutto un interrogare e l'interrogativo è sempre determinato da una situazione particolare.

b) Qualsiasi documento storico è la registrazione di certe conoscenze. I documenti per essere compresi richiedono che le risposte, che contengono, siano riportate nell'orizzonte da cui sono sorte.

c) Nessuna conoscenza è « pura », ma è sempre condizionata da pregiudizi.

In Gadamer il termine *pregiudizio* significa « conoscenza previa », che in quanto tale può essere sia vera che falsa. I pregiudizi fanno parte della storia dell'uomo, vanno in ogni caso dominati e se necessario eliminati. Al di là dei pregiudizi esiste tra i diversi orizzonti interpretati la possibilità di un accordo fondamentale, che Gadamer chiama « accordo portante ». Questo punto di stabilità è fornito dal linguaggio che opera la sintesi tra l'orizzonte del passato e quello del presente.

5. Caratteristica dell'ermeneutica storica è il tentativo di essere il superamento dello storicismo, del relativismo e del soggettivismo.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Che cosa è la storia? Come si definisce in senso soggettivo e in senso oggettivo?

2. È possibile una conoscenza scientifica della storia? Quali sono gli argomenti pro e contro?

3. Quali sono le principali interpretazioni del senso della storia?

4. Che cosa si intende per storicismo?

5. Che significa materialismo storico?

6. Qual è la concezione vichiana della storia?
7. È possibile una « filosofia » cristiana della storia?
8. Che cosa è l'universale storico È possibile identificarlo con sicurezza?
9. Quale rapporto è opportuno stabilire tra antropologia e concezione della storia?
10. In quale misura la concezione della storia contribuisce all'elaborazione di un progetto-uomo?
11. Che cosa si intende per ermeneutica storica? Quali sono i principi fondamentali su cui essa si regge?
12. È legittimo ritenere che l'ermeneutica storica possa contribuire a un recupero dei valori morali da parte della coscienza personale e collettiva del nostro tempo?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AGOSTINO, *La città di Dio*, Città Nuova, Roma 1978.
BERDJAEV N., *Il senso della storia*, Jaca Book, Milano 1977.
CAPPELLO C., *La visione storica in G.B. Vico*, Einaudi, Torino 1946.
CASTELLI E., *I presupposti di una teologia della storia*, Cedam, Padova 1968.
CROCE B., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949.
ID., *La storia come pensiero e azione*, Laterza, Bari 1954.
DANIELOU J., *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1963.
DAWSON CH., *Il giudizio delle nazioni*, Bompiani, Milano 1946.
FLEISCHER H., *Marxismo e storia*, Il Mulino, Bologna 1970.
HEGEL G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Nuova Italia, Firenze 1963.
HUBER G., *Dio è il Signore della storia*, Massimo, Milano 1982.
JASPERS K., *Origine e senso della storia*, Ed. di Comunità, Milano 1982.
MARITAIN J., *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1967.
MELCHIORRE V., *Il sapere storico*, La Scuola, Brescia 1963.
MICCOLI P., *Introduzione alla filosofia della storia* (con ampia bibliografia), Paideia, Brescia 1980.
MORETTI-COSTANZI T., *Il senso della storia*, Alfa, Bologna 1963.
MOUNIER E., *Cristianità nella storia*, Ecumenica, Bari 1979.
PADOVANI U.A., *Filosofia e teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1953.
PETRUZZELLIS N.-STEFANINI L., *Il problema della storia*, U.C.I.I.M., Roma.
PIEPER J., *Sulla fine del tempo*, Morcelliana, Brescia 1954.
POZZO G., *Introduzione alla filosofia della storia*, C.E.D.A.M., Padova 1973.
RIGOBELLO A., *Il futuro della libertà*, Studium, Roma 1978.
VICO G.B., *La scienza nuova*, Nicolini, Bari 1934.

Capitolo quattordicesimo
IL PROBLEMA CULTURALE

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. *Quale etimologia attribuire alla parola cultura?*
2. *In quale misura e perché caratterizza la realtà dell'uomo?*
3. *Si può stabilire un rapporto tra cultura e civiltà?*

La cultura « è l'ultimo e più alto mezzo per il fine ultimo dell'uomo, ossia la sua più perfetta coerenza con sé medesimo »,[1] ha affermato Fichte in *La missione del dotto* (1794), facendosi portavoce, già sul finire del XVIII secolo, di una consapevolezza nuova che l'uomo aveva ormai raggiunto di questa sua radicale dimensione.

Valore e funzione della cultura nello sviluppo della civiltà

L'uomo, nella sua storia, ha sempre fatto cultura poiché egli è un essere essenzialmente culturale oltre che naturale, ma questa verità è diventata oggetto della riflessione filosofica soltanto durante gli ultimi decenni. Ciò è accaduto per due ragioni principali: a) lo sviluppo dell'antropologia culturale come scienza, la quale ha messo in luce il valore e la funzione che ha la cultura nello sviluppo della civiltà e nella caratterizzazione dei popoli; b) la crisi epocale che sta attraversando da qualche tempo la cultura occidentale. È stata soprattutto questa crisi radicale a sollecitare uno studio più attento e più approfondito di ciò che è la cultura in se stessa, per l'individuo e per la società.

1. Definizione

Cultura, termine plurisemantico: senso elitario, pedagogico, antropologico

« Cultura » è un termine plurisemantico che storicamente e attualmente ha tre significati e tre usi principali che possiamo chiamare elitario, pedagogico e antropologico. Nel senso *elitario* cultura significa una gran quantità di sapere, sia in generale che in qualche settore particolare. Così, per esempio, quando si dice che una certa persona possiede una vasta cultura scientifica, filosofica, artistica, letteraria, ecc. o quando si dice semplicemente che è « molto colta ». Nel senso *pedagogico* cultura sta ad indicare l'educazione, la formazione, la coltivazione dell'uomo: è la *paideia* dei greci, ossia il processo attraverso il quale l'uomo (il bambino, il ragazzo, l'adulto)

[1] J.G. FICHTE, *La missione del dotto*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 86.

perviene alla piena maturazione e realizzazione della propria personalità. Infine, nel senso *antropologico*, che è quello che si è andato consolidando nel nostro secolo, cultura significa quell'insieme di costumi, di tecniche e di valori che contraddistinguono un gruppo sociale, una tribù, un popolo, una nazione: « è il modo di vivere proprio di una società » (Taylor).

Cultura: dimensione dell'uomo in quanto uomo

A noi, nel presente capitolo, interessano soltanto gli ultimi due significati di cultura, in particolare il terzo. Ma il secondo e il terzo sono strettamente legati tra loro: in effetti la cultura è dimensione di un gruppo sociale, di una società, perché è anzitutto dimensione, proprietà dell'uomo in quanto uomo.

Premesse alcune informazioni sulla storia del problema culturale, gli argomenti di cui ci occuperemo sono i seguenti: l'uomo come essere culturale, la cultura come forma spirituale della società, i fondamenti della cultura, classificazione delle culture, rapporti tra cultura e religione, urgenza del rinnovamento della cultura.

2. Il problema della cultura nella storia della filosofia

Fino al secolo XVIII coincidenza di cultura e pedagogia

Fino ad un paio di secoli fa il problema culturale coincise sostanzialmente con quello pedagogico. Fino all'Illuminismo si concepiva la cultura essenzialmente come *paideia*, come formazione della persona e non come struttura fondamentale della società. Di conseguenza, il problema culturale veniva affrontato dalla prospettiva antropologica, ignorando totalmente quella etnologica. Quanto la filosofia è riuscita a dire della cultura come *paideia* l'abbiamo visto nel capitolo riguardante la pedagogia, e qui lo diamo per acquisito. Ora ci interesseremo degli ulteriori sviluppi che ebbe il problema culturale allorché, a partire dal secolo XVIII, fu affrontato oltre che dalla prospettiva antropologica, anche da quella etnologica.

Herder e Humboldt: cultura, vincolo spirituale di un popolo

A prendere coscienza della verità che la cultura è un fenomeno che interessa oltre che la singola persona anche il gruppo sociale in quanto tale, in quanto essa rappresenta il suo sistema di vita e costituisce il vincolo che unisce tra loro i membri di un determinato gruppo e li distingue dai membri degli altri gruppi, furono gli illuministi tedeschi Herder e Humboldt. Questi due filosofi concepiscono entrambi la cultura sia come vincolo spirituale che tiene strettamente uniti tra loro i membri di una nazione sia come realizzazione di un particolare progetto di *humanitas*.

Secondo Herder l'obiettivo primario della cultura è l'uomo stesso, la coltivazione dell'uomo per renderlo sempre più uomo e avvicinarlo all'ideale della umanità, la *humanitas*. « A questo scopo evidente è organizzata la nostra natura; per esso ci sono dati sensi ed impulsi più raffinati, per esso ci è data la ragione e la libertà, una salute delicata e durevole, il linguaggio, l'arte e la religione. In ogni condizione e in ogni società, l'uomo non può avere altro in vista

né può costruire altro che l'umanità, così come la pensa in se stesso ».[2] La realizzazione dell'ideale dell'umanità varia da popolo a popolo, da individuo a individuo, ma progredisce incessantemente sino alla fine dei tempi.

Humboldt: funzione principe del linguaggio nella cultura

Anche per Humboldt, come per Herder, la cultura è la forma spirituale di un popolo, di una nazione. Egli insiste soprattutto sulla funzione che compete alla lingua quale fattore principale della cultura. A suo parere la cultura è una forma spirituale dell'umanità caratterizzata da una determinata lingua, individualizzata rispetto alla totalità ideale. « L'individualità divide, ma in una maniera così meravigliosa che proprio mediante la divisione risveglia il sentimento dell'unità, anzi appare un mezzo per costituire questa unità almeno nell'idea [...]. Qui, in modo davvero meraviglioso, gli viene in aiuto il linguaggio, che unisce anche quando isola e che, nella veste della più individuale espressione, racchiude la possibilità di universale intelligenza. Il singolo, dove, quando e come vive, è un frammento staccato di tutta la sua stirpe, e il linguaggio dimostra e mantiene questo eterno nesso che guida il destino del singolo e la storia del mondo ».[3]

Dopo Herder e Humboldt e per merito loro, la cultura come forma spirituale della società diviene un tema importante sia per l'indagine scientifica sia per la riflessione filosofica.

Dal XIX secolo si sviluppano l'etnologia e l'antropologia culturale

Dalla seconda metà dell'Ottocento in poi gli etnologi e antropologi francesi, tedeschi, inglesi, italiani, americani che si dedicano allo studio delle civiltà antiche o dei popoli primitivi elaborano teorie generali intorno ai fenomeni della cultura e formulano ipotesi varie circa la sua origine, il suo sviluppo, i tratti universali, la classificazione, l'assimilazione, il collegamento fra le parti di una cultura, ecc. Altrettanto fanno i filosofi. Questi, normalmente (e logicamente) affrontano e risolvono i problemi della cultura alla luce dei postulati generali della loro cosmovisione. Così gli idealisti (Cassirer, Croce, Gentile, Husserl) vedono nella cultura di un popolo le varie tappe della presa di coscienza dell'Assoluto; i vitalisti (Dilthey e Spengler) considerano la cultura come massima espressione della vita; i marxisti (Marx e Lenin e i loro seguaci) interpretano la cultura come rispecchiamento delle condizioni economiche di una società; gli strutturalisti fanno della cultura un prodotto del Pensiero inconscio (così Lévi-Strauss e Foucault).

I filosofi hanno dibattuto con vivacità i rapporti della cultura con la politica, la religione e la tecnologia, giungendo alle soluzioni più disparate: di conflitto, di armonia, di inclusione, di esclusione, di correlazione, ecc. Ad analoghi risultati è approdato il dibattito intorno alla priorità tra cultura scientifica e cultura umanistica (ma

[2] J.G. HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 137.

[3] W. v. HUMBOLDT, « Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues », in *Gesammelte Schriften*, Berlino 1904, vol. VI/1, p. 125 ss.

questo è un dibattito che tocca maggiormente il problema pedagogico che quello etnologico).

In questi ultimi anni — dopo che la cultura moderna o occidentale ha dato segni evidenti di una crisi profonda, forse irreversibile — l'attenzione dei filosofi si è concentrata maggiormente sui fondamenti della cultura, sui suoi elementi costitutivi, sulle sue funzioni, sui valori che animano una cultura, sulla progettazione di una nuova cultura. E se è vero, come pensano molti, che la cultura moderna ha ormai esaurito le sue risorse e va verso una completa dissoluzione, allora si deve ammettere che il compito più urgente a cui sono chiamati attualmente i filosofi è quello di elaborare un nuovo progetto culturale che risponda alle esigenze della nascente società che dovrà affrontare e risolvere non più problemi di interesse particolare e locale, ma problemi di interesse planetario e universale. Per una società planetaria occorre studiare un progetto di cultura planetaria.[4]

Crisi della cultura e indagine sui suoi fondamenti per un nuovo progetto culturale

3. L'uomo come essere culturale

Abbiamo già osservato più volte nei capitoli precedenti che l'uomo non è solo un essere naturale ma anche culturale: ciò significa che al momento della nascita la natura gli dà appena il minimo necessario, l'essenziale, per essere uomo e affida a lui stesso il compito di farsi, di formarsi, di realizzare pienamente il proprio essere mediante la cultura.

L'integrazione della dimensione naturale dell'uomo nella dimensione culturale viene così teorizzata da J. Maritain: « Essendo l'uomo uno spirito animatore di una carne, la sua natura è di per sé una natura progressiva. Il lavoro della ragione e della virtù è *naturale* nel senso che è conforme alle inclinazioni essenziali della natura umana, di cui mette in moto le energie essenziali. Non è *naturale* nel senso che sia dato bell'e fatto dalla natura. [...] La cultura è naturale per l'uomo nello stesso senso del lavoro, della ragione e della virtù, di cui è il frutto e il compimento terreno ».[5]

Maritain: la cultura è naturale per l'uomo

Mentre l'animale acquisisce tutto dalla natura e lungo l'arco della sua esistenza non fa altro che eseguire puntualmente, istintivamente, meccanicamente, quanto sta iscritto nel suo DNA, l'uomo riceve dalla natura un DNA che gli spalanca immense possibilità: col DNA la natura consegna all'uomo un progetto, ed è compito di tutta la sua vita quello di tradurlo in realtà e di portarlo a compimento.

La filosofia classica (Platone, Aristotele, Zenone, Plotino, ecc.)

[4] Per un'analisi critica di vari progetti culturali laici e cristiani di rinnovamento della cultura si veda B. Mondin, *Una nuova cultura per una nuova società*, (*Analisi della crisi epocale della cultura moderna e dei progetti per superarla*), 2ª ed., Massimo, Milano 1983.

[5] J. MARITAIN, *Religione e cultura*, Morcelliana, Brescia 1973, p. 15.

La concezione naturalistica dell'uomo nel mondo classico

considerava l'uomo come essere naturale: costituito di un'essenza immutabile che gli viene data dalla natura, dalla quale egli deriva non soltanto le leggi biologiche ma anche i dettami morali: « Agisci secondo natura » era l'imperativo categorico della filosofia greca. Era chiaramente una concezione statica dell'uomo, fondata sul primato dell'intelletto sulla volontà, della contemplazione sull'azione, della natura sulla storia.

La concezione storicistica dell'età moderna

La filosofia moderna ha operato una svolta radicale. Essa non vede più nell'uomo un parto della natura, ma piuttosto un prodotto di se stesso. È la tesi di Nietzsche, Hegel, Sartre, Heidegger e della maggior parte dei moderni. È una concezione « storicistica » dell'uomo, basata sul primato della volontà e della libertà sulla conoscenza, della prassi sulla teoria, dell'esistenza sull'essenza, della storia sulla natura. Sul piano morale non esiste nessun altro imperativo al di fuori di quello di tradurre in atto le proprie possibilità (la propria potenza!).

Tra queste due vie antitetiche c'è però una terza via: che è quella che considera l'uomo né come essere naturale né come essere semplicemente storico, bensì come essere culturale. Ciò significa che non tutto l'uomo è prodotto della natura e neppure della storia, ma in parte della natura e in parte della storia, e questo amalgama tra natura e storia si chiama cultura.

Non tutto l'uomo è opera della cultura

Non tutto l'uomo, però, è opera della cultura. Molto di quanto c'è in lui proviene dalla natura. Tutta la sua dimensione somatica e biologica è prodotta direttamente dalle forze naturali. Quel piccolo essere umano che viene alla luce dopo nove mesi di gestazione nel grembo della madre è frutto delle leggi genetiche che la natura ha iscritto nei corpi dei genitori. Gli organismi e le facoltà di cui sono muniti il bambino e l'adulto provengono dalla natura. Anche gran numero delle attività somatiche e psichiche che noi svolgiamo dipendono dalle leggi della natura.

Però gran parte di ciò che noi possediamo e che facciamo già da bambini di un anno non è frutto della natura bensì della cultura. Questa è la caratteristica più rimarchevole, che distingue immediatamente l'uomo dagli animali e dalle piante. Diversamente dagli altri viventi il cui essere è interamente prodotto dalla natura, l'uomo è in larga misura l'artefice di se stesso. Mentre le piante e gli animali subiscono l'ambiente naturale che li circonda, l'uomo è capace di coltivarlo e di trasformarlo profondamente, adeguandolo ai propri bisogni. La cultura non è qualche cosa di accidentale per l'uomo, un passatempo, ma fa parte della sua stessa natura, è un elemento costitutivo della sua essenza. In passato per distinguere l'uomo dagli altri esseri ci si basava sulla ragione, sulla volontà, sulla libertà, sul linguaggio, ecc. Oggi si è compreso che un aspetto, una dimensione non meno specifica dell'uomo è la cultura. Questa caratterizza l'uomo e lo distingue dagli animali non meno chiaramente della ragione, della libertà, del linguaggio. In effetti gli animali non

La cultura dimensione della natura umana

hanno cultura, non sono artefici di cultura: tutt'al più sono passivi ricettori di iniziative culturali compiute dall'uomo. Per crescere e sopravvivere gli animali sono muniti dalla natura di certi istinti e di determinati sussidi, sia a scopo di difesa sia a scopo di protezione; invece « l'uomo al posto di tutte queste cose possiede la ragione e le mani, che sono gli organi degli organi, in quanto col loro aiuto l'uomo può procurarsi strumenti di infinite fogge per infiniti scopi ».[6]

L'uomo artefice destinatario ed effetto della cultura

L'uomo è un essere culturale in due sensi, anzitutto in quanto è artefice della cultura, ma anche, come s'è visto, in quanto è lui stesso il primo destinatario e il massimo effetto della cultura. La cultura, nelle sue due principali accezioni di formazione del singolo (accezione soggettiva) e di forma spirituale della società (accezione oggettiva), ha di mira la realizzazione della persona in tutte le dimensioni, in tutte le sue capacità. Scopo primario della cultura è coltivare l'uomo in quanto uomo, l'uomo in quanto persona, cioè il singolo uomo, in quanto esemplare unico ed irripetibile della specie umana. Obiettivo della cultura — in senso antropologico — è sempre stato quello di fare dell'uomo una persona, uno spirito pienamente sviluppato, in grado di portare alla completa e perfetta realizzazione quel progetto-uomo che la Provvidenza gli ha consegnato. « Fare di se stessi, dal fanciullo che si è stati da principio, dall'essere mal dirozzato che si rischia di rimanere, far nascere l'uomo pienamente uomo, di cui si intravede l'ideale figura: tale è l'opera di tutta la vita, l'unica opera a cui questa vita possa essere nobilmente consacrata ».[7]

L'uomo, in quanto essere culturale, non è prefabbricato: egli deve costruirsi con le proprie mani. Ma secondo quale progetto? Quale modello, se ce n'è uno, deve tenere davanti agli occhi? Platone, gli stoici, i neoplatonici dicevano che il suo modello è l'uomo ideale. I Padri della Chiesa, richiamandosi al Vangelo, hanno proposto come modello l'*imago Dei*, cioè Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, il grande Pedagogo.

L'importanza dell'antropologia filosofica: delinea il primato della dimensione spirituale

Qui emerge l'importanza capitale dell'antropologia filosofica che è l'unica disciplina razionale in grado di determinare chi è l'uomo e di conseguenza di elaborare quel progetto su cui impostare la coltivazione dell'uomo. Spetta infatti all'antropologia filosofica e non alle scienze particolari rispondere ai grandi quesiti relativi alla natura dell'essere dell'uomo, alla sua origine prima e al suo ultimo destino. L'antropologia filosofica ha la possibilità di evidenziare la dimensione spirituale dell'uomo e il suo destino eterno. Essa mette in luce il primato dello spirito sulla materia, dell'anima sul corpo: verità capitale questa per stabilire con esattezza le linee di un progetto culturale teso alla piena realizzazione dell'essere dell'uomo. Affinché sia valido, un progetto-uomo deve assegnare il primato alla

[6] TOMMASO D'AQUINO, *S. Theol.*, I, 76, 5 ad 4 m.
[7] H.I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 1966, p. 139.

dimensione spirituale, la dimensione interiore, la dimensione che riguarda la crescita nell'essere anziché nell'avere.

4. La cultura come forma spirituale della società

L'accezione oggettiva del termine « cultura » esprime soprattutto la crescita e la creatività del gruppo umano e l'incidenza che esse assumono nel cammino della storia. « Invece del termine *cultura*, che si riferisce allo sviluppo razionale dell'essere umano considerato in generale, si può ugualmente usare quello di *civiltà*, che si riferisce a questo stesso sviluppo, considerato però in un caso eminente, cioè nella produzione della città e della vita civile, di cui la civiltà è come il prolungamento e lo sviluppo ».[8]

J. Maritain ci offre con questa riflessione una intelligenza adeguata della cultura come caratteristica che specifica, unificandoli e distinguendoli, i vari gruppi sociali. Così la cultura è ciò che distingue un popolo dagli altri popoli.

La cultura "forma spirituale della società"

Intesa come proprietà della società, la cultura viene definita essenzialmente come « forma spirituale della società » e descrittivamente come quell'insieme « di oggetti materiali, di istituzioni, di moduli di vita e di pensiero che non sono peculiari dell'individuo ma che caratterizzano un gruppo sociale. [...] La cultura è la vita di un popolo, così come si formalizza in contatti, in istituzioni, in apparati tecnologici che sono tipici; essa comprende inoltre concetti, comportamenti, costumi e tradizioni caratteristici. [...] La cultura quindi significa tutte quelle cose, istituzioni, oggetti materiali, reazioni tipiche alle situazioni, che caratterizzano un popolo e lo distinguono da altri ».[9]

Da un'accurata analisi della cultura come forma spirituale di una società risulta che dei molteplici elementi che la costituiscono (lingua, letteratura, arte, poesia, religione, istituzioni politiche, giuridiche, pedagogiche, sport, macchine, strumenti di lavoro, costumi, leggi, religioni, riti, miti, valori, ecc.) alcuni sono più essenziali, altri meno (per esempio la lingua è più essenziale della scrittura, della matematica; la religione dei riti; i valori morali delle leggi, ecc.) e così si può giungere alla conclusione che gli elementi costitutivi fondamentali essenziali per avere una cultura sono quattro: la lingua (che sorregge il pilastro simbolico), le abitudini o i costumi (che sorreggono il pilastro etico), le tecniche (che formano il pilastro tecnologico) e i valori (che rappresentano il pilastro assiologico).[10]

Elementi costitutivi della cultura: lingua, costumi, tecniche, valori

[8] J. MARITAIN, *Op. cit.*, pp. 15-16.

[9] W.D. WALLIS, *Culture and Progress*, McGraw-Hill, New York 1930, p. 32.

[10] Secondo Malinowski e molti altri antropologi le componenti fondamentali della cultura sono tre: l'economia, la politica e l'educazione. Con queste attività ogni società riesce a far fronte ai propri bisogni: con l'economia produce, conserva e usa i beni necessari per il proprio sostentamento; con la po-

Per acquisire un'idea più adeguata della cultura è necessario analizzare l'apporto dato da ciascuno di questi quattro elementi alla formazione della realtà culturale.

5. Gli elementi fondamentali della cultura

La lingua mezzo di comunicazione con l'altro

Come s'è detto, gli elementi fondamentali della cultura sono quattro: la lingua, le abitudini, le tecniche e i valori.

Il primo elemento fondamentale è la *lingua.* Dove non c'è una lingua non ci può essere una società, non ci può essere una nazione, e pertanto non si può sviluppare nessuna cultura. La lingua è il primo elemento che fa uscire il singolo da se stesso e lo mette in comunicazione con gli altri. E il raggruppamento sociale avviene anzitutto e soprattutto sulla base di una lingua. Anche i blocchi etnici che si formano all'interno delle nazioni, per esempio, degli operai italiani in Germania, dei portoricani negli Stati Uniti, ecc., hanno per prima causa la lingua. Gli italiani che vanno in Germania non sanno il tedesco e pertanto continuano ad associarsi con i connazionali che parlano italiano. In tal modo formano dei blocchi in cui si conserva la cultura e non soltanto la lingua italiana.

Le abitudini: incarnazione della vita di un popolo

Ma la lingua da sola non basta per dare origine ad una determinata cultura. Ci sono tanti popoli e nazioni che parlano la stessa lingua (per esempio, l'inglese è parlato dagli inglesi, dagli irlandesi, dai canadesi, dagli australiani, dagli americani, ecc.) ma posseggono una cultura diversa. Occorrono altri elementi. Uno assai importante oltre la lingua sono le *abitudini.* Queste possono riguardare tutto: il cibo, il vestito, il camminare, il gesticolare, l'educazione dei bambini, l'attenzione per gli anziani, le credenze religiose, ecc. Nelle abitudini si incarna e si esprime lo stile di vita di un popolo, il suo modo di concepire e di affrontare l'esistenza, la visione e l'atteggiamento peculiare che assume di fronte alla realtà totale: la natura, la società, la sfera del sacro. Le abitudini riguardano il comportamento in generale e quindi solo in minima parte cadono sotto l'ordine morale.

Le tecniche: espressione delle esigenze dell'ambiente

Oltre che abitudini comportamentali ogni gruppo umano sviluppa delle *tecniche* di lavoro sue proprie. Queste corrispondono alle esigenze dell'ambiente, alla capacità, alla creatività e al livello di civiltà di un popolo. Così gli stessi popoli cacciatori, pescatori, agricoltori, industriali inventano tecniche differenti per pescare, per

litica regola i rapporti tra i membri del gruppo sociale; con l'educazione addestra e forma i suoi membri secondo gli ideali che sono stati consacrati dalla tradizione del gruppo. La classificazione del Malinowski è corretta se si considera la cultura dal punto di vista funzionale (come insieme di attività volte a provvedere ai bisogni di un gruppo sociale). Se invece si assume il punto di vista ontologico, che intende cogliere ciò che la cultura come forma specifica di una società è in se stessa, allora risulta che i suoi elementi costitutivi essenziali sono quanto meno quattro: lingua, tecniche, costumi e valori.

cacciare, per arare i campi, per lavorare i metalli, ecc. Altrettanto fanno i sarti, i cuochi, i falegnami, i giocatori, i maestri, ecc. Ogni cultura porta con sé tutta una serie di stili di ordine tecnico e gli individui che ne sono in possesso mostrano chiaramente di fare parte del gruppo sociale che possiede tale cultura. Così dal modo di giocare, di cantare, di dipingere, di cucinare, ecc., si può facilmente arguire se uno è italiano, francese, russo, cinese, indiano, ecc.

La sfera dei valori: "sapienza di un popolo"

Un altro elemento costitutivo fondamentale di ogni cultura sono i *valori*. Ogni cultura si caratterizza per apprezzamenti speciali in ordine a determinate azioni, abitudini, tecniche, cose. Si tratta di azioni, abitudini, tecniche o cose che rivestono straordinaria importanza per il gruppo sociale, il quale le assume come criteri, come norme, come ideali. Tutti insieme essi costituiscono la serie dei valori. Ogni popolo possiede una coscienza dei valori, che forma anche ciò che si chiama « sapienza di un popolo ». Mediante tale « sapienza » il popolo riconosce, più o meno intuitivamente, il valore positivo o negativo della realtà, e sa quale deve essere il suo comportamento davanti ad essa. In tutte le culture il primo posto nella sfera dei valori è occupato dalla vita. La vita è ciò che conta maggiormente: è il valore supremo. Gli altri valori come la pace, la giustizia, l'onestà, la bellezza, ecc., sono subordinati ad essa. Le abitudini, le tecniche e il linguaggio circondano la vita come sostegno, come difesa, come promozione, ecc.

La vita: valore primario di ogni popolo

Lingua, abitudini, tecniche e valori sono pertanto gli elementi costitutivi fondamentali di ogni cultura. Sulla base di tali elementi ogni popolo sviluppa tutti gli altri aspetti che contribuiscono a conferirgli una sua forma specifica: l'arte, la filosofia, la religione, la scienza, la letteratura, la politica, ecc.

6. Rapporti tra cultura e religione

Nel breve *excursus* attraverso la storia del problema culturale abbiamo visto che nell'ultimo secolo ci sono state vivaci dispute intorno ai rapporti tra la cultura e le altre espressioni simboliche (scienza e religione in particolare), economiche e politiche della società.

Dibattito sul rapporto tra cultura e altre espressioni simboliche

In realtà molti di questi problemi sono stati mal posti e il loro conflitto è stato determinato dal fatto che essi erano espressioni di presupposti teorici e ideologici molto diversi, determinati proprio dall'ambiguità del termine cultura, ai quali abbiamo già fatto riferimento: cultura come erudizione, come formazione (educazione), come struttura (forma spirituale della società).

Chi tiene conto della condizione plurisemantica del termine cultura si avvede immediatamente che mettere a confronto la scienza (oppure la politica) con la cultura è una cosa possibile e legittima se il termine cultura viene inteso nel primo oppure nel secondo sen-

so, perché si tratta di dimensioni o complessi totalmente distinti; mentre la cosa diviene impossibile e assurda se la cultura viene presa nel terzo senso; perché secondo questo senso essa ha un valore onninclusivo: abbraccia tutte le espressioni tipiche di un gruppo sociale, tutti i suoi prodotti e quindi anche la scienza e la politica. In tal caso domandare che rapporti intercorrono tra scienza e cultura oppure tra cultura e politica come se si trattasse di due regni distinti o di due edifici separati è incorrere in un inutile sofisma.

La cultura come valore onninclusivo

Con questo non intendo sostenere che quando il termine cultura viene usato in senso etnologico la questione risulti del tutto improponibile. La questione è proponibile purché si tenga presente che essa riguarda i rapporti di una parte col tutto; in questo caso i rapporti della politica oppure della scienza come parti della cultura. Posta in questi termini la questione ha senso e ha anche un peso non indifferente, perché tocca un problema assai importante, e cioè: quale ruolo compete alla scienza oppure alla politica o alla tecnologia in seno al vasto regno della cultura.

La cultura e il ruolo delle diverse scienze

È in questi termini che intendiamo sollevare qui una questione che ha diviso profondamente gli spiriti in Italia e altrove da oltre un secolo: la questione dei rapporti tra cultura e religione.

Rapporto tra cultura e religione

Nel capitolo dedicato al problema religioso abbiamo visto come dopo Kant la religione sia stata sottoposta a tutta una critica serrata: partendo da posizioni differenti, i materialisti, i vitalisti, gli psicanalisti, gli esistenzialisti, i neopositivisti, gli strutturalisti hanno cercato di demolire tutte le basi razionali della religione, considerandola un'interpretazione del mondo infantile, non scientifica, alienante e degradante.

Queste interpretazioni marcatamente illuministe e razionaliste del fenomeno religioso non potevano non pregiudicare seriamente la questione dei rapporti tra cultura e religione. Così i pensatori che si occuparono di questo problema da Nietzsche in poi, mentre non potevano negare che nelle culture tradizionali la religione aveva sempre occupato un posto importante e aveva svolto un ruolo fondamentale, sostenevano quasi tutti che essa aveva ormai esaurito la sua funzione storica ed era giunto il momento di dare alla società una cultura senza religione. Questa tesi dei filosofi — favorita indirettamente dalle scoperte della scienza e dalle conquiste della tecnologia — fece presa su molti spiriti, che l'accolsero come il nuovo vangelo (il vangelo dell'ateismo). In breve tempo, la religione, ignorata dalle manifestazioni pubbliche e sociali della vita, fu ridotta ad una questione personale, ad un affare privato. Così la religione è scomparsa dalla cultura come forma spirituale della società.

Cultura moderna e contemporanea: esaurimento della funzione storica della religione

Ma è proprio vero che il sodalizio tra cultura e religione si è disciolto per sempre e che, in futuro, la religione non troverà più posto nella cultura come sua componente fondamentale? Molti antropologi culturali e molti filosofi lo negano. Per citare soltanto

qualche nome più noto: Tillich, Maritain, Dawson, Niebuhr, Croce, Berger, Luckmann, Guardini, Toynbee.

A mio avviso l'espulsione della religione dalla cultura è un evento possibile, come la storia del nostro tempo e delle ultime generazioni attesta inequivocabilmente. Ma questa espulsione viene pagata a caro prezzo sia dalla cultura sia dalla società che l'ha creata: la prima entra in crisi, la seconda si disgrega.

La religione: esigenza della cultura

Questo è un fatto estremamente eloquente: esso suggerisce che la religione non è soltanto un'esigenza personale, dell'uomo in quanto uomo, come s'è dimostrato nel capitolo dedicato al problema religioso, ma è un'esigenza della cultura stessa in quanto forma spirituale della società. E da dove nasca tale istanza lo si può scorgere agevolmente.

Abbiamo già sottolineato come uno degli elementi portanti della cultura siano i valori. La loro rilevanza è tale che alcuni studiosi li considerano addirittura l'unico fondamento. In effetti, sono essi ad assicurare unità, consistenza, vitalità alla cultura. Questa non è un'entità amorfa, un semplice aggregato di prodotti disparati, un mucchio di atomi disgiunti, ma un tutto organico. Tutte le espressioni culturali di un gruppo sociale (politica, arte, religione, letteratura, diritto, educazione, ecc.) fanno capo ad un piccolo gruppo di valori supremi, che il gruppo intende assimilare e incarnare nella propria cultura. Così la cultura può essere definita come quell'« insieme dei significati e dei valori che informa un certo stile di vita » (Lonergan).

I valori che esercitano questa funzione di ispirazione, di sostegno e di guida di una cultura (valori come verità, giustizia, diritto, bontà, sapienza, persona, ecc.) posseggono un carattere di assolutezza e sovranità. Ma questo carattere non possono riceverlo da realtà contingenti e mutevoli quali sono l'uomo e la società. Le loro spalle sono troppo deboli e fragili per reggere il peso dei valori assoluti.

La religione come garante dei valori assoluti e fondamento della cultura

La logica delle cose (come la stessa storia della cultura) a questo punto, per assicurare ai valori questa assolutezza e sovranità e di dar loro un valido sostegno, chiama in causa Dio e la religione, perché soltanto un essere che è davvero assoluto e sovrano come Dio e una attività come la religione che collega l'uomo con l'essere divino, sono in grado di dare ai valori assoluti la dignità che loro compete.

Da ciò risulta che tra cultura e religione non si dà nessuna incompatibilità e si comprende per quale motivo in tutte le culture tradizionali la religione rappresenta la dimensione primaria, dominante. È in effetti la religione che facendo da sostegno ai valori assoluti garantisce un sicuro fondamento anche a tutti gli altri elementi del vasto edificio della cultura.

Pertanto, per passare dalla filosofia alla storia dei giorni nostri, si può dire che la nostra società secolarizzata ed atea, se vuole uscire dalla crisi epocale che la divora, deve restituire alla religione quel

posto che è sempre stato suo in tutte le culture e in tutte le società che ci hanno preceduto. E questo per due ragioni. In primo luogo perché solo in Dio l'uomo trova la fondazione ontologica del suo valore assoluto. In secondo luogo perché ogni altro valore assoluto di cui necessita la cultura per essere davvero forma spirituale della società (giustizia, verità, bontà, virtù, solidarietà, amore, pace, ecc.) ha un sicuro fondamento soltanto se affonda le proprie radici in Dio. In effetti Dio è colui che rende possibili e reali tutti gli altri valori perenni, perché Lui solo è il valore assoluto sussistente. Perciò la nuova cultura dev'essere eminentemente cultura della Trascendenza.

Una nuova cultura della trascendenza

Questa affermazione non va presa in modo esclusivo ed unilaterale, perché se la nuova cultura non vuole ricadere nell'errore gravissimo della modernità che ha coltivato l'immanenza con l'esclusione della trascendenza, allo stesso tempo non vuole neppure ricadere nell'errore della cultura cristiana medioevale e delle culture orientali che hanno coltivato la trascendenza a spese dell'immanenza.

CONCETTI DA RITENERE

— *Significato elitario, antropologico, pedagogico di cultura*
— *Accezione soggettiva e accezione oggettiva di cultura*

SINTESI CONTENUTISTICA

I. Definizione

1. Il problema culturale si è affermato negli ultimi decenni per lo sviluppo dell'antropologia culturale e per la crisi epocale che attualmente la nostra civiltà sta vivendo.

2. Cultura è un termine plurisemantico con tre significati e tre usi principali:

— *elitario*: la cultura come quantità di sapere generale o specifico.

— *pedagogico*: la cultura indica l'educazione globale e progressiva dell'uomo.

— *antropologico*: la cultura è l'insieme dei costumi, tecniche e valori che contraddistinguono un gruppo sociale, una tribù, un popolo, una nazione.

II. Il problema della cultura nella storia della filosofia

1. Fino all'illuminismo si concepiva la cultura essenzialmente come *paideia*, formazione della persona. Il problema veniva quindi affrontato solo in prospettiva antropologica ignorando quella etnologica.

2. Herder e Humboldt, illuministi tedeschi, presero coscienza che la cultura è un fenomeno che riguarda anche il gruppo sociale: la cultura è sia il vincolo spirituale che tiene uniti i membri di una nazione sia la realizzazione di un particolare progetto di *humanitas*.

3. Dalla seconda metà dell''800 in poi gli etnologi e antropologi, sia europei che americani, elaborano teorie generali sui fenomeni culturali e formulano ipotesi sull'origine, lo sviluppo, i tratti universali, la classificazione, l'assimilazione, il collegamento tra le parti di una cultura.

4. I filosofi affrontano e risolvono i problemi della cultura a partire dalla loro visione della realtà:

— Idealisti (Cassirer, Croce, Gentile, Husserl): la cultura di un popolo è segnata dalle varie tappe del processo di autocoscienza dell'Assoluto.

— Vitalisti (Dilthey, Spengler): la cultura è la massima espressione della vita.

— Marxisti (Marx, Lenin, ecc.): la cultura è rispecchiamento delle condizioni economiche di una società.

— Strutturalisti (Levi-Strauss e Foucault): la cultura è prodotto del Pensiero inconscio.

5. Negli ultimi anni l'attenzione dei filosofi si è concentrata maggiormente sui fondamenti della cultura, sui suoi elementi costitutivi, sulle sue funzioni, sui valori che la animano, sulla progettazione di una nuova cultura. I caratteri planetari del nostro tempo prospettano l'esigenza di una cultura planetaria.

III. L'uomo come essere culturale

1. La filosofia moderna ha integrato la concezione classica dell'uomo come essere naturale con l'affermazione che egli è anche essere culturale: diversamente dagli altri viventi, il cui essere è interamente prodotto dalla natura, l'uomo è in larga misura l'artefice di se stesso. La cultura è elemento costitutivo della natura umana.

2. La cultura nelle sue due principali accezioni di formazione del singolo (accezione soggettiva) e di forma spirituale della società (accezione oggettiva) ha lo scopo di realizzare l'uomo in tutte le sue dimensioni e capacità.

3. Esiste pertanto una profonda interazione tra cultura e antropologia filosofica, poiché è quest'ultima che fornisce alla prima le linee secondo le quali tracciare il suo progetto-uomo.

IV. La cultura come forma spirituale della società e i suoi elementi fondamentali

1. La cultura è anche l'insieme di quei caratteri che specificano, unificandoli e distinguendoli, i vari gruppi sociali. In questa prospettiva la cultura rappresenta la vita di un popolo nella sua peculiare identità.

2. L'analisi degli elementi, che costituiscono la cultura come forma spirituale, ha fatto giungere alla conclusione che gli elementi costitutivi fondamentali di una cultura sono quattro: la lingua (che sorregge il pilastro simbolico), i costumi (che sorreggono il pilastro etico), le tecniche (che formano il pilastro tecnologico), i valori (che rappresentano il pilastro assiologico).

3. La lingua è il primo elemento che fa uscire il singolo da se stesso e lo mette in comunicazione con gli altri. Il raggruppamento sociale avviene anzitutto e soprattutto in base alla lingua.

4. Le abitudini o costumi incarnano ed esprimono lo stile di vita di un popolo, il suo modo di concepire la vita, la sua visione della natura, della società, del sacro.

5. Le tecniche corrispondono alle esigenze dell'ambiente, alla capacità, alla creatività, al livello di civiltà di un popolo. Ogni cultura porta in sé una serie di stili di ordine tecnico e gli individui che ne sono in possesso mostrano chiaramente di fare parte del gruppo sociale che possiede tale cultura.

6. I valori sono caratterizzati da azioni, abitudini, tecniche e cose che rivestono straordinaria importanza per il gruppo sociale, che li assume come criteri, norme, ideali. In tutte le culture il primo posto nella sfera dei valori è occupato dalla vita.

7. Sulla base degli elementi fondamentali ogni popolo sviluppa tutti gli altri aspetti che generano la sua identità: arte, filosofia, religione, scienza, letteratura, politica, ecc.

V. Rapporti tra cultura e religione

1. Nel passaggio dalla cultura moderna alla cultura contemporanea la religione, progressivamente soppressa dalle manifestazioni pubbliche e sociali della vita e relegata alla sfera della dimensione privata, è scomparsa dalla cultura come forma spirituale della società.

2. Tillich, Maritain, Dawson, Niebuhr, Croce, Berger, Luckmann, Guardini, Toynbee sostengono che la religione ricomparirà nell'orizzonte culturale dell'uomo: infatti la scomparsa della prima determina la disgregazione del secondo.

3. La stessa essenzialità dei valori nella struttura costitutiva della cultura richiede uno stretto rapporto tra cultura e religione, poiché solo quest'ultima è in grado di garantire ai valori quella assolutezza e quella dignità che compete loro. La religione sostenendo i valori assoluti garantisce inoltre anche tutti gli altri elementi del vasto edificio della cultura.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Che cosa è la cultura e quali significati gli si può dare?
2. Perché l'uomo è chiamato essere culturale?
3. Quali sono gli elementi fondamentali della cultura?
4. Quali possono essere considerati i caratteri più propri della cultura contemporanea?
5. Quale rapporto ci può essere tra cultura e storia e tra cultura e religione?
6. Una cultura planetaria a quale progetto-uomo dovrebbe guardare?
7. Quali valori, che possono dirsi smarriti, l'uomo del terzo millennio dovrebbe impegnarsi a riconquistare?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abbagnano N., *L'uomo progetto 2000*, Dino Editore, Roma 1980.
Barone F. - Ricossa S., *L'età tecnologica*, Rizzoli, Milano 1974.
Bausola A., *Natura e progetto uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1977.
Bobbio N., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1977.
Cassirer E., *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, Armando, Roma 1968.
Comes S., *Responsabilità della cultura*, Vallecchi, Firenze 1961.
Fromm E., *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977.
Gilson E., *La società di massa e la sua cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1981.
Grabmann M., *La filosofia della cultura secondo Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 1931.
Guardini R., *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954.
Heilbroner R., *La prospettiva uomo*, Etas Libri, Milano 1975.
Huizinga J., *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino 1938.
Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di Filippini, Milano 1961.
Kluckhohn C., Kroeber A.L., *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bologna 1972.
Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966.
Linton R., *Lo studio dell'uomo*, Il Mulino, Bologna 1973.
Litt T., *Le scienze e l'uomo*, Armando, Roma 1960.
Lorenz K., *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Adelphi, Milano 1974.
Luckmann T., *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1970.
Mancini I. - Ruggeri G., *Fede e cultura*, Marietti, Torino 1979.

MARITAIN J., *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1969.
ID., *Religione e cultura*, Morcelliana, Brescia 1977.
MONDIN B., *Cultura, marxismo e cristianesimo*, Massimo, Milano 1979.
ID., *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano 1981.
MORRA G.F., *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*, Rusconi Milano 1979.
MOUNIER E., *Cristianità nella storia*, Ecumenica Editrice, Bari 1979.
RASCHINI A.M., *Riflessioni su filosofia e cultura* (Kant, Hegel, Rosmini, Gentile), Marzorati, Milano 1968.
SCIACCA M.F., *Cultura e anticultura*, Borla, Torino 1969.
SPENGLER O., *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1978.
SZASZKIEWICZ J., *Filosofia della cultura*, Gregoriana, Roma 1974.
TENTORI T., *Antropologia culturale*, Studium, Roma 1966.
TAYLOR R., *Elementi di antropologia culturale*, Il Mulino, Bologna 1972.
VAHANIAN M., *La morte di Dio*, Ubaldini, Roma 1966.
WHITE L.A., *La scienza della cultura. Studio sull'uomo e la civiltà*, Sansoni Firenze 1978.

Capitolo quindicesimo

IL PROBLEMA DEI VALORI O ASSIOLOGICO

QUESTIONARIO PROPEDEUTICO

1. Quale significato dare alla parola « valore » e che cosa possono rappresentare i valori nella vita dell'uomo?
2. In che rapporto stanno essi con la realtà? Perché oggi si parla di « crisi di valori »?

Importanza attuale dello studio dei valori

Il problema dei valori ha assunto nel nostro tempo particolare rilievo. La coscienza dei valori assoluti e perenni quali la verità, la bontà, l'essere, l'amore, la vita, la giustizia, l'onestà sembra essersi offuscata. La nostra cultura appare caratterizzata da un diffuso relativismo etico, in nome del quale la condotta è regolata dal criterio dell'utile e del piacere individuale, piuttosto che dal riferimento ai valori oggettivi e universali.

Tuttavia la strada di ritorno verso i valori sembra essere riaperta proprio dal malessere esistenziale provocato dalla loro perdita, cosicché oggi l'assiologia,[1] ovvero la scienza dei valori, è coltivata più che nel passato.

L'assiologia al posto della metafisica

Un tempo, infatti, il compito proprio dell'assiologia era svolto dalla metafisica, scienza delle « cause ultime », dell'« assoluto », dei « principi supremi », delle « questioni fondamentali ». Il tramonto della metafisica nell'orizzonte speculativo dell'età moderna e contemporanea ha provocato il progressivo emergere dell'assiologia che, cercando di comprendere la natura dei valori assoluti e di verificarne la consistenza ontologica, realizza di fatto le stesse funzioni della metafisica. Essa si colloca pertanto tra le forme più elevate del sapere umano.

In questo capitolo, dopo un breve *excursus* attraverso la storia dell'assiologia, ci occuperemo delle seguenti questioni: che cosa sono i valori in se stessi? Nell'universo che ci circonda che posto occupano? Quali sono le loro proprietà e le loro funzioni? Qual è la facoltà con cui percepiamo i valori? C'è una gerarchia nel mondo dei valori? Si può operare una classificazione dei valori? Quali sono i valori che contano di più? Esistono anche valori assoluti? Quali sono?

[1] Il termine *assiologia* ritrova la sua etimologia nell'aggettivo greco *acsios*, che significa « valido », « degno ». Indica quindi in senso proprio la riflessione su ciò che è degno di pieno riconoscimento da parte della coscienza umana.

1. Informazioni storiche sull'assiologia

Recente fondazione del problema: la transvalutazione di Nietzsche

Dei grandi problemi filosofici quello dei valori è stato messo a tema per ultimo. Esso è diventato oggetto di analisi sistematica ed approfondita — dando origine a quella nuova disciplina che porta il nome di *assiologia* — soltanto dopo che Nietzsche tentò la famosa operazione della *trasvalutazione* dei valori con la quale cercava di trasformare la gerarchia dei valori tramandata dalla cultura greca e dal cristianesimo. Nietzsche, infatti, cercò di demolire tutti i valori assoluti della logica (verità), della morale (virtù), della metafisica (essere) e della religione (Dio) facendo vedere che essi erano valori decadenti e alienanti: un vero blocco sulla strada che conduce l'uomo verso il traguardo del super-uomo. Al posto dei valori assoluti della logica, della morale, della religione e della metafisica collocò i valori dinamici e mutevoli della vita, una vita che accetta fatalisticamente e innocentemente se stessa in tutte le sue espressioni.[2]

Lotze: regno dei fatti; regno delle leggi universali; regno dei valori

Si può quindi affermare che l'assiologia è nata con Nietzsche anche se il suo padre effettivo è un suo contemporaneo: Rudolf H. Lotze (1817-1881). Questi nel suo capolavoro, *Microcosmo*, distingue tre regni di ricerca: regno dei fatti, regno delle leggi universali, regno dei valori. I primi due riguardano soltanto i mezzi, il terzo i fini. I primi due sono studiati dalla ragione col metodo analitico e possono essere considerati in prospettiva meccanicista. Il terzo è appreso dal *sentimento* e implica necessariamente una prospettiva spiritualista. Infatti, fondamento ultimo di tutti i valori e valore assoluto esso stesso è Dio: « La realtà vera che è e dev'essere non è la materia e neppure l'Idea hegeliana, ma lo spirito vivente e personale di Dio ».

Sulla *linea realista* tracciata da Lotze si mossero Rickert, Eucken e Hartmann.

Hartmann e l'ultrarealismo: sussistenza dei valori

Nicolaj Hartmann (1882-1950) per quanto concerne lo statuto ontologico dei valori professa una specie di ultrarealismo. I valori, a suo giudizio, non hanno fondamento né nell'uomo né in Dio, bensì in se stessi: sono sussistenti alla pari delle Idee di Platone; essi sono dotati di aseità (*Ansichsein*). Il valore sussiste indipendentemente

[2] La filosofia dei valori (l'*assiologia*) si costituì come disciplina autonoma solo dopo Nietzsche, ma spunti di filosofia dei valori si possono rinvenire lungo tutto il corso della storia della filosofia: in quella greca (Platone e Plotino in particolare), in quella medioevale (Tommaso e Bonaventura) e in quella moderna (Pascal e Kant). Quanto a Nietzsche, a giudizio di Heidegger, il suo pensiero è essenzialmente « una metafisica dei valori ». La metafisica nietzschiana comprende due momenti, negativo e positivo. Nel primo « i valori supremi vengono svalutati ». Quei valori che sono stati ritenuti dalla tradizione del pensiero occidentale come i più alti (l'essere, il vero, il buono, il bello, ecc.) vengono svuotati del significato fondamentale che avevano mantenuto nel corso dei secoli. Il momento positivo è quello in cui Nietzsche opera il « capovolgimento ». Valore è per Nietzsche tutto ciò che contribuisce al mantenimento e all'aumento della durata della vita, la quale per svolgersi dispone di un solo mondo: il mondo materiale e storico.

dall'essere riconosciuto, così come due più due continua a fare quattro anche se nessun uomo ne avesse coscienza. Un altro argomento a favore della autonomia dei valori risulta dal fatto che ci si può sbagliare e anche riconoscere d'aver sbagliato nella valutazione dei valori: « Non il valore bensì la percezione del valore è variabile ». Hartmann però rifiuta di dar consistenza ontologica ai valori fondandoli in Dio, perché Dio non esiste né può esistere se l'uomo è libero. Secondo Hartmann l'esistenza di Dio renderebbe impossibile la libertà e la responsabilità dell'uomo, quindi il valore morale.

— Dio rende impossibile il valore morale

Alla interpretazione « realista » dei valori si opposero Ehrenfels e altri filosofi tedeschi che sostennero la tesi contraria. Secondo Christian von Ehrenfels (1859-1932) i valori sono semplici stati soggettivi. In un primo tempo li identificò con il desiderio; successivamente incluse come componente essenziale anche la « desiderabilità »; cosicché il valore comprende sia il desiderio in atto di ciò che non si possiede sia la desiderabilità, cioè il desiderio potenziale che sorgerebbe se si venisse a conoscere un determinato oggetto o se se ne fosse privi. Pertanto « il valore — afferma Ehrenfels — è una relazione tra un oggetto e un soggetto, per cui il soggetto o desidera effettivamente l'oggetto, o lo desidererebbe nel caso che fosse informato della sua esistenza ».

Von Eherenfelds: soggettività dei valori e desiderabilità

La tesi secondo cui i valori sono semplicemente degli stati soggettivi (gusti personali) — *tesi soggettivista* — fu categoricamente respinta e vigorosamente criticata da Max Scheler (1874-1928), massimo assiologo del secolo XX. Discepolo di Eucken, Scheler subì soprattutto l'influsso di Husserl, dal quale apprese il metodo fenomenologico, di cui fece largo impiego nella elaborazione della sua filosofia dei valori. La sua opera principale si intitola *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Il formalismo in etica e l'etica materiale dei valori), « l'opera di gran lunga più significativa apparsa da molto tempo » (Hildebrand). In effetti, l'analisi fenomenologica della esperienza morale effettuata da Scheler assumendo la prospettiva assiologica è stata tra le più fertili del pensiero contemporaneo. Mediante l'elaborazione di un'etica dei valori, in cui si rivendica a questa entità una dimensione ontologica che sfugge a tutte le minacce dello psicologismo, Scheler sottrae la morale a quelle visioni soggettiviste o positiviste che erano diventate di moda alla fine dell'Ottocento: nominalismo, psicologismo, pragmatismo, formalismo kantiano, idealismo neokantiano, positivismo, ecc. Scheler definisce i valori come « oggetti autenticamente oggettivi, disposti in ordine eterno e gerarchico ». La sua assiologia si caratterizza pertanto come *realista* e come *gerarchica* (in forza della stessa definizione che egli offre dei valori) ed inoltre come *personalista* e *teocentrica*.

Scheler:
— etica dei valori e fondazione ontologica

— assiologia realistica, gerarchica, teocentrica

Per fissare la *gerarchia dei valori* Scheler suggerisce i criteri seguenti: durata, indivisibilità, fondamentalità, soddisfazione e grado di relatività. I valori sono tanto più alti quanto più durano e quanto

sono indivisibili, cioè mentre la partecipazione di più individui a beni di carattere materiale (per esempio, una torta) è possibile soltanto mediante la suddivisione di tali beni, vi sono opere di cultura e di arte per le quali la fruizione di più individui non richiede tale divisione. Ancora, i valori sono tanto più alti quanto è più profonda la soddisfazione da essi prodotta. Inoltre, il valore che fonda è ovviamente più alto rispetto al valore fondato. Infine, ci sono valori relativi a determinate sfere, come per esempio i valori vitali, e valori assoluti, cioè indipendenti da una determinata sfera, come per esempio i valori morali. Grazie a questi criteri Scheler fissa una gerarchia dei valori che comprende quattro livelli: valori *sensibili* (gradevole-sgradevole), valori *vitali* (salute-malattia), valori *spirituali* (vero-falso, buono-cattivo, ecc.), valori *religiosi* (sacro-profano, beatitudine-infelicità, ecc.).

— valori sensibili, vitali, spirituali, religiosi

La terza caratteristica dell'assiologia scheleriana è di essere *personalista*. Nella prefazione alla seconda edizione di *Der Formalismus* ha scritto: « Il principio fondamentale secondo cui tutti i valori debbono essere subordinati al valore di persona [...] è così importante per l'autore che egli, nel titolo del libro, ha anche qualificato il suo saggio come un "nuovo tentativo di personalismo" ». Il carattere personalista della assiologia scheleriana emerge anche dalla teoria dei modelli personali. Secondo Scheler ai valori danno sostanza, concretezza, si potrebbe dire corporeità, i modelli personali. Così, per apprezzare e seguire il valore-giustizia, occorre guardare al Giusto, per il valore-fortezza all'Eroe, per il valore-santità al Santo, ecc.

— modello personale

— concretezza del valore

La quarta caratteristica dell'assiologia scheleriana è di essere *teocentrica*. Per Scheler Dio occupa il primo posto sia come persona sia come valore e fa da fondamento e da sostegno di ogni altra persona come pure d'ogni altro valore. « Tutti i valori possibili — scrive Scheler — sono fondati sul *valore di uno Spirito infinito* e sul "mondo dei valori" che gli sta di fronte. Gli atti, che comprendono i valori, in tanto comprendono valori assolutamente oggettivi in quanto vengono compiuti "in" Lui, e i valori sono valori assoluti soltanto in quanto compaiono in questo regno ». Dal punto di vista fenomenologico Dio fonda tutti i valori in quanto lui solo può assicurare loro quell'assoluta oggettività che non può essere garantita mediante una misura valutativa semplicemente umana: soltanto il valore del sacro fa sì che l'assiologia trascenda la sfera antropomorfica e *a fortiori* quella vitalista.

— fondamento e garante dell'oggettività dei valori è Dio (teocentrismo)

Gli sviluppi più importanti e più originali dell'assiologia ebbero dunque luogo in Germania per merito dei filosofi che abbiamo ricordato. Successivamente il problema assiologico destò l'interesse anche di filosofi italiani (Stefanini e Prini), francesi (Lavelle e Le Senne), spagnoli (Ortega y Gasset), argentini (Derisi), inglesi (Moore), americani (Dewey), ecc. Qui noi riferiremo ancora brevemente sul

La diffusione dell'assiologia dalla Germania all'Europa

pensiero di Lavelle e Le Senne in quanto, a nostro avviso, offrono spunti interessanti per la soluzione del problema assiologico.

Per Louis Lavelle (1883-1951) il problema assiologico ha un carattere essenzialmente *metafisico*. Il fatto contingente che talune filosofie dei valori abbiano assunto un carattere antintellettualistico, sentimentalistico e irrazionale, non deve interferire col genuino problema del valore, il quale, al di fuori di ogni moda di tempi e di luoghi, è di competenza della metafisica.

Lavelle:
— assiologia e ontologia: identità tra l'essere e la sua giustificazione (carattere metafisico)

Il principio supremo della metafisica teorizzata da Lavelle è l'essere, la cui essenza è atto, inteso come perfezione assoluta, efficacia pura, sorgente di ogni determinazione e di ogni valore. Da questo principio si snoda la teoria assiologica del Lavelle. Se « l'essere alla sua radice è atto, cioè interno a se medesimo; se è *un sé* che è anche un *per sé*, è evidente che c'è identità fra l'essere e la sua giustificazione. Di qui l'impossibilità di staccare l'ontologia dall'assiologia ». Non a caso la filosofia classica aveva accostato, fino a confonderle, le due nozioni dell'essere e del bene.

— rapporto analogico tra essere e bene

Approfondendo il concetto di valore, Lavelle osserva che il valore non si identifica col bene, tuttavia esso ha col bene un rapporto analogo a quello che ha l'esistenza con l'essere. Come l'esistenza è l'essere in quanto si incarna e diventa concreto, così il valore è il bene in quanto riferito a un oggetto di cui facciamo uso, a una volontà che si sforza di coglierlo; e come l'esistenza è l'essere in quanto riceve una forma interiore e individuale, così il valore è il bene, in quanto implica un'attività che tende a realizzarlo. Perciò, mentre il bene ha sempre un carattere assoluto, il valore ha un carattere relativo. Ma — avverte Lavelle — su questa relatività del valore occorre essere cauti: infatti il valore è nelle cose ciò che esprime la loro relazione all'assoluto; è ciò che permette di elevare all'assoluto ogni cosa relativa. Pertanto il valore non è una proprietà statica ma fortemente dinamica: esso provoca il soggetto e lo trascina all'azione. « L'errore più grave — dichiara Lavelle — è pensare che il valore sia un oggetto che si contempla, mentre al contrario è sempre un'azione da farsi e una pratica da seguire ».

Le Senne: trascendenza del valore

Nel suo *Breviario di metafisica assiologica* René Le Senne (1882-1954) respinge sia il naturalismo sia il nichilismo, e si oppone sia al sociologismo sia allo psicologismo per affermare ad un tempo tanto la trascendenza quanto l'immanenza, sia il carattere oggettivo che soggettivo dei valori: « Il valore deve, per la sua origine, esserci trascendente », ma « tale estrinsecità resterebbe sterile se il valore non fosse fatto per discendere nella nostra esperienza: tale discesa può essere spirituale solo grazie al concorso degli spiriti umani per i quali il valore deve rendersi attuale. [...] Il valore universale deve rinfrangersi e persino frazionarsi secondo la diversità di sfumature e la profondità dei tagli consentiti dall'unità e dalla molteplicità relativa degli spiriti ».

Della filosofia dei valori si sono occupati anche vari neotomisti:

I neotomisti: oggettività e fondazione ontologica del valore

Wittmann, Rintelen, De Finance, Derisi, ecc. Questi filosofi difendono l'oggettività dei valori e escludono sia l'interpretazione psicologistica che riduce i valori a meri sentimenti personali sia l'interpretazione ultrarealistica che fa dei valori realtà sussistenti analoghe alle Idee platoniche. Il valore ha carattere oggettivo in quanto si fonda sull'essere. Però, a giudizio di questi filosofi, il valore non costituisce una proprietà trascendentale dell'essere distinta dal bene: sostanzialmente il valore si identifica col bene, anche se connota più del bene una relazione al soggetto, all'uomo. In effetti, « il valore, qualunque esso sia, non ci si rivela pienamente che nell'atto in cui è effettivamente amato, stimolato, desiderato, ecc. [...] Nel desiderio e nell'amore in atto, e lì soltanto, il bene — esercitando la sua causalità propria — si manifesta e diviene, per il soggetto, in "atto ultimo" un valore » (De Finance).

2. Definizione del valore

Difficoltà di definire il valore

Come tante altre parole dense di significato (ente, realtà, verità, tempo, onore, ecc.) anche la parola « valore » a prima vista sembra chiara, quasi ovvia; ma poi, ad una considerazione più attenta ed approfondita, essa risulta nebulosa, oscura, difficile a definirsi. « Il senso esatto di *valore* — osserva André Lalande — è difficile da definire rigorosamente perché il più delle volte questa parola esprime un concetto instabile, un passaggio dal fatto al diritto, dal desiderato al desiderabile ».[3]

Il valore in economia, in etica, in ontologia

Nella lingua italiana essa possiede tre significati principali: economico, etico, ontologico. In economia significa « danaro »; in etica indica la virtù con cui si affrontano gravi pericoli e si compiono grandi imprese; in ontologia dice la qualità per cui una cosa possiede dignità ed è, quindi, degna di stima e di rispetto: « valore — in questo senso — è ciò per cui un essere è degno di essere, un'azione è degna di essere compiuta ».[4] Di questi tre significati quello che interessa quando si affronta il problema assiologico è soprattutto l'ultimo, che è senza dubbio il più importante, ma anche il più oscuro, il più problematico, il più disputato. Il suo regno è vastissimo: infatti, tutto ciò che è ritenuto prezioso, e che in qualche modo può contribuire al perfezionamento dell'uomo o come singolo o come essere sociale, merita stima ed è perciò un valore.

Dalla complessità delle questioni relative alla categoria del valore, come risulta anche dall'*excursus* storico precedente, quello che ha dato luogo alle dispute più accese e alle soluzioni più disparate è il problema dello statuto ontologico dei valori. Per questo

[3] A. Lalande, *Dizionario critico della filosofia*, ISEDI, Milano 1971, p. 977.
[4] R. Guardini, *Libertà, grazia, destino*, Morcelliana, Brescia 1957, p. 85.

e anche perché la sua soluzione condiziona praticamente la soluzione di tutti gli altri problemi, lo affrontiamo per primo.

3. Lo statuto ontologico dei valori

I valori: entità reali o fittizie?

La questione dello statuto ontologico dei valori si domanda che cosa sono i valori in se stessi: sono entità reali, oggettive come una casa, un tavolo, il Monte Bianco, la luna; oppure sono realtà fittizie, semplici aspirazioni soggettive o ideali astratti, come una montagna d'oro oppure una società senza classi?

Il problema vale per il valore in generale

Qui vale la pena precisare che la questione riguarda la categoria del valore in generale e non valori singoli (come la bontà, la verità, la persona, ecc.). Ed è chiaro che si tratta di due problemi distinti come chiedere chi è l'uomo è certamente altra cosa dal domandarsi chi è Pietro, Paolo o Giovanni. D'altronde la questione dello statuto ontologico espressa in forma generale ha senso solo con riferimento al valore in generale, perché solo ad essa si può dare una risposta univoca. Se si solleva con riferimento alle singole cose che sono dotate di dignità assiologica, si possono ottenere un'infinità di risposte, perché ci sono valori reali e valori possibili, valori concreti e valori astratti, valori spirituali e valori materiali, ecc.

Tre soluzioni:
— entità oggettive-sussistenti
— sentimenti
— proprietà trascendentale dell'essere

Dall'*excursus* storico risulta che tre sono le principali soluzioni che sono state date alla questione dello statuto ontologico dei valori. La *prima* afferma che sono entità oggettive, sussistenti in se stesse (Lotze, Windelband, Scheler, Hartmann). La *seconda* sostiene che i valori sono semplicemente dei sentimenti e perciò non hanno nessuna realtà propria, ma esistono esclusivamente come fenomeni soggettivi, come disposizioni o aspirazioni della psiche (Meinong, Ehrenfels, Freud). La *terza* considera il valore né come una entità a sé stante né come un fenomeno soggettivo, bensì come una proprietà trascendentale dell'essere e lo identifica generalmente con il classico trascendentale del bene (De Finance, Lavelle, Hammer).[5]

A mio avviso nessuna di queste tre soluzioni è adeguata, anche se ciascuna esprime una parte di verità. La verità parziale sottolineata dalla prima è l'obiettività del valore; quella messa in luce dalla seconda è il suo rapporto col soggetto, l'uomo; quella indicata dalla terza è il suo rapporto col bene. Si tratta effettivamente di tre proprietà del valore, ma nessuna di esse esaurisce tutta la sua realtà.

Ma, allora che cosa è il valore in se stesso? Il valore è un trascendentale, come afferma la terza teoria, cioè è una qualità che appartiene all'essere in quanto tale, e perciò è presente in ogni cosa come gli altri trascendentali (unità, bontà, verità, bellezza). È una pro-

[5] Per le posizioni personali della maggior parte degli autori ricordati in questo capoverso si veda: C. Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori*, Guida, Napoli 1973.

prietà trascendentale e non predicamentale: è cioè una proprietà universale che accompagna tutte le cose e non è ristretta ad una sola classe di esseri, ad una sola categoria. Il valore è un trascendentale perché di tutte le cose si può chiedere sensatamente se è un valore: dell'aria come dell'acqua, del sole come delle stelle, di una bambola come di un pallone, di un libro come di un quadro, di una capra come di un elefante, di un fiume come di una montagna, ecc. Mentre non si può sensatamente chiedere se il fiume è una montagna, se la capra è un elefante, ecc.

Il valore: proprietà dell'essere

Il valore è un trascendentale a sé

Nel regno dei trascendentali il valore occupa un posto a sé, distinto da quello occupato dal bene, dal vero, dal bello. Infatti il valore è la dignità di una cosa, non la verità, non la bontà e neppure la bellezza. Il valore è una facciata dell'essere distinta dalle altre tre grandi facciate; tant'è vero che in noi mette in moto una facoltà diversa da quelle che sono interessate alle altre tre facciate: la verità mette in moto la conoscenza, la bellezza, l'ammirazione e il piacere; la bontà il desiderio e la volontà; mentre il valore, la dignità di una cosa ci provoca alla estimazione, alla valutazione.

Proprietà comuni agli altri trascendentali:
— coestensività

Come trascendentale il valore ha in comune con gli altri trascendentali alcune proprietà importanti. Anzitutto la *coestensività* con l'essere: là dove c'è essere c'è valore e dove c'è valore c'è essere. Il valore non si distingue dall'essere e dagli enti (cioè dalle incarnazioni dell'essere) fisicamente, materialmente e neppure realmente; perché separare il valore dall'essere significa distruggerlo, sprofondandolo nell'abisso del nulla. Il valore si distingue dall'essere concettualmente, logicamente, il che non vuol dire arbitrariamente, perché si tratta di una distinzione concettuale fondata nell'essere stesso, nella sua pluriprospetticità rispetto alle nostre facoltà e alle nostre possibilità. Il valore esprime una modalità dell'essere che l'accompagna necessariamente e non accidentalmente; la sua dignità, una modalità che nel nome puro e semplice dell'essere o degli altri trascendentali rimane inespressa.[6]

— convertibilità

Una seconda proprietà del valore, in quanto trascendentale, è di essere convertibile con l'essere e con gli altri trascendentali: verità, bontà, bellezza. Coestensivo con l'essere è necessariamente *coestensivo* con gli altri trascendentali che sono a loro volta coestensivi con l'essere. E, dato che anche tra gli altri trascendentali e l'essere si dà soltanto una distinzione logica e non una distinzione reale, ne segue che, per quanto concerne la realtà, tutti i trascendentali coincidono, pur restando logicamente e necessariamente distinti tra di loro. Per questo motivo, grazie alla *convertibilità*, nell'essere e negli enti tanto c'è di vero altrettanto c'è di buono, tanto c'è di buono altrettanto c'è di bello, e tanto c'è di buono, di vero e di bello e altrettanto c'è di valore.

[6] Su questa proprietà dei trascendentali vedi S. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. I, a. 1.

Una terza proprietà che il valore ha in comune con gli altri trascendentali è la *relazione bipolare*: il valore ha due poli, un polo soggettivo e un polo oggettivo. Per quanto si dice che il valore è una correlazione: correlazione tra dignità ed estimazione, analoga alla correlazione tra verità e conoscenza, tra bontà e desiderio, tra bellezza ed ammirazione. Che il valore abbia bisogno di due poli e che si tratti effettivamente di una correlazione tra due poli, risulta dal fatto che è un trascendentale, cioè una modalità dell'essere (e non una fetta di essere), che non spunta dall'essere da sola come un ramo dal tronco di un albero, ma solo in rapporto ad una facoltà di un essere intelligente e grazie alla sua azione. E come il vero nasce dal rapporto dell'essere con la conoscenza, il buono dal suo rapporto con il desiderio o la volontà, il bello dal suo rapporto con l'ammirazione, così il valore nasce dal suo rapporto con la estimazione.

— relazione bipolare

Come tutti gli altri trascendentali, anche il valore possiede due dimensioni, una soggettiva ed una oggettiva. Tali dimensioni derivano immediatamente e direttamente dalla sua proprietà di essere una correlazione. Con questo si vede quanto siano infondate ed errate sia la teoria degli psicologisti, che riducono il valore al sentimento, sia quella dei platonici che fanno dei valori delle realtà sussistenti.

Le due dimensioni dei valori: oggettiva e soggettiva

Anzitutto il valore gode della prerogativa dell'*oggettività*, e a provarlo ci vuol poco. Basta tener presente la verità che il valore è una proprietà trascendentale dell'essere (che è l'oggettività per essenza). Il valore è radicato nell'essere; è una facciata dell'essere, è uno dei suoi aspetti fondamentali e più interessanti. Il valore è oggettivo come è oggettiva la verità, come è oggettiva la bellezza, come è oggettiva la bontà. Ma c'è anche un secondo argomento che conferma l'esattezza di questa assegnazione: dell'oggettività al valore. In quanto trascendentale il valore è oggettivo perché non è una creazione e neppure un'arbitraria invenzione della psiche umana. Ci sono valori creati dall'uomo, ma non il valore come proprietà fondamentale dell'essere. Non si può parlare seriamente di creazione del valore da parte dell'uomo. L'uomo può produrre oggetti, cose, ma non il loro valore. L'attività creatrice dell'uomo è volta agli oggetti non ai valori; può produrre una bella statua, ma non il valore artistico; può compiere una buona azione, ma non generare il valore della bontà; può inventare la radio, ma non il valore delle comunicazioni. L'uomo può solo produrre oggetti di valore non il valore. Cosicché gli oggetti e le azioni di valore, per quanto concerne la dimensione del valore, rinviano ad un fondamento diverso dall'uomo e a lui superiore. Del resto, quanto meno in rapporto a determinati valori, l'uomo ha la sensazione netta di non esserne l'inventore e il padrone, bensì il servo e il discepolo. Di fronte a valori quali la giustizia, la verità, la saggezza, la prudenza, l'amore, la bontà, ecc., l'uomo si sente più passivo che attivo: sono valori che agiscono su di lui; lo guidano, lo provocano, lo stimolano, lo attraggono, lo

Valore come proprietà trascendentale dell'essere

I valori fanno crescere l'essere dell'uomo

elevano e lo arricchiscono. Non è l'uomo che comunica l'essere ai valori, ma viceversa sono i valori che contribuiscono a far crescere l'essere dell'uomo. L'uomo ha indubbiamente il potere di scoprire i valori ma non il potere di crearli. « Ogni vero valore porta in se stesso il suo significato. La "fortezza" è appunto fortezza e, in quanto fenomeno originario, non può essere derivato da nessun altro. Perciò l'uomo la può realizzare solo muovendo da essa, in quanto agisce "fortemente" e diviene "forte" ».[7]

Il polo soggettivo: la stima

Ma per avere il valore non basta il polo oggettivo: la dignità dell'essere; occorre anche quello *soggettivo*: la stima da parte dell'uomo. Come non c'è bellezza senza ammirazione, né verità senza conoscenza, né bontà senza volontà, così non fiorisce la dignità dell'essere o di un ente senza l'estimazione. In effetti, il valore emerge nel momento in cui c'è un soggetto, l'uomo, che compie un atto positivo di valutazione, di estimazione e che, così, riconosce la dignità di una cosa, di una persona o di un'azione (analogamente alla verità: questa emerge nel momento in cui una intelligenza conosce una cosa). Il valore, senza l'uomo, rimane inespresso, occulto, celato: non risplende; è come un sovrano senza sudditi, vale a dire non esiste più come sovrano. Può rimanere il regno dell'essere, ma scompare il regno dei valori.

Si può dire che il valore, in quanto trascendentale, è essenzialmente dotato sia di oggettività sia di soggettività. Possiede oggettività perché è fondato sull'essere. Il valore non è una chimera ma un aspetto primario, fondamentale, costante, perenne dell'essere e degli enti. Però il valore è oggettivo non alla maniera di una cosa, di una sostanza e tanto meno alla maniera di un'idea sussistente, ma alla maniera di una relazione. Ed è oggettivo perché il primo termine della relazione assiologica è appunto l'essere.

Il valore senza l'uomo resta inespresso

Ma il valore è anche dotato di soggettività, perché il secondo termine della relazione assiologica è il soggetto: l'uomo o un altro essere intelligente. In forza del polo soggettivo il valore può sbocciare soltanto dove c'è predisposizione e preparazione per accoglierlo, per riconoscerlo. I colori sono oggettivi ma i sassi non li vedono. Ci vuole la vista per percepirli. Certi odori o profumi sono oggettivi ma ci vuole un particolare addestramento per avvertirli (cani da caccia, cani poliziotto, ecc.). Altrettanto accade per i valori. La dignità dell'essere e degli enti, la dignità della natura e degli animali, la dignità della famiglia e della patria, la dignità dell'uomo e la dignità di Dio è indubbiamente oggettiva ma per coglierla occorre un'adeguata educazione della facoltà dell'estimazione da parte del soggetto, da parte dell'uomo.

Necessità di un'educazione della facoltà dei valori

Senza un'appropriata educazione della facoltà dei valori, in particolare quando si tratta di valori assoluti, trascendenti, perenni, si perde la capacità di percepirli. Allora i valori si offu-

[7] R. GUARDINI, *Libertà, grazia, destino*, Morcelliana, Brescia 1957, p. 85.

scano, si eclissano, scompaiono. È, purtroppo, quanto sta succedendo nella nostra cultura e nella nostra società.

4. Gerarchia e classificazione dei valori

Dopo avere chiarito che il valore è una relazione trascendentale dotata di un polo soggettivo e di un polo oggettivo e che il primo affonda le radici nell'uomo e il secondo nell'essere, possiamo risolvere due complesse questioni assiologiche, che hanno visto i filosofi diversamente schierati circa le questioni della gerarchia e della classificazione dei valori.

Varietà di gradi e gerarchia

a) *La gerarchia dei valori* - Nel campo del valore, come nei campi della bontà, della bellezza e della verità vi è una varietà di gradi (rispetto al valore non tutte le cose e le azioni stanno alla pari, ma ci sono quelle che hanno maggior valore e quelle che hanno minor valore) e c'è pertanto una gerarchia, la quale presenta al vertice un valore massimo, con dignità piena, assoluta, totale, incondizionata, perenne, mentre alla base, cioè sui gradini più bassi, presenta valori con poca dignità: una dignità caduca, relativa, condizionata, parziale, provvisoria, evanescente.

Corrispondenza tra grado dell'essere e grado del valore

Che rispetto al valore, come rispetto al bene, alla verità e alla bellezza esistano dei gradi pare cosa abbastanza ovvia; perché se il valore è una proprietà trascendentale dell'essere, essendoci gradazioni nell'ordine dell'essere, ci sono gradazioni anche in quello del valore, e certo nell'ordine dell'essere ci sono gradazioni: non c'è parità di essere tra un lombrico e un cane, e tra un cane ed una donna! Il grado del valore corrisponde a quello dell'essere. Quanto più elevato è il grado di essere che una cosa possiede, tanto più grande è il suo valore. E che questo sia vero lo conferma anche il fatto che, obiettivamente parlando, noi riconosciamo maggior valore ad un animale che ad un pezzo di legno, ad un bambino che ad un cane, ad una persona che ad una cosa.

Disaccordo sulla gerarchia dei valori

Ma se il principio della gradazione dei valori risulta abbastanza ovvio, non si può dire altrettanto della loro gerarchia. In effetti, su questo punto, ancor più che altrove, non solo non si registra nessun accordo nella prassi quotidiana, ma neppure nella speculazione degli studiosi. I filosofi dei valori hanno proposto scale gerarchiche molto disparate (basta confrontare la scala di Nietzsche con quella di Scheler, o la scala di Marx con quella di Lavelle!). Questo perché nel fissare le loro gerarchie hanno assunto prospettive spesso diametralmente opposte.

A mio avviso c'è un criterio valido per stabilire una gerarchia oggettiva e completa dei valori. S'è visto che i valori non sono entità astratte, cose in sé, ma dimensioni della realtà, più esattamente relazioni, che hanno vitale, capitale importanza per l'uomo. I valori

sono le guide, i mezzi che lo aiutano a realizzare il proprio progetto di umanità. Ecco, quindi il criterio per stabilire la gerarchia dei valori: il criterio è fornito dall'apporto che una cosa, una persona, un'azione può dare alla realizzazione del progetto-uomo e del valore-uomo. Una realtà occupa uno scalino tanto più elevato nella gerarchia dei valori, quanto maggiore è il suo apporto in tal senso, e tanto più basso quanto minore è il suo contributo. In effetti, le gerarchie dei valori sono state stabilite da quasi tutti gli studiosi con questo criterio. E se le gerarchie risultano disparate e contrastanti, lo si deve semplicemente al disaccordo che regna tra i filosofi intorno al progetto-uomo. Se si accetta il progetto nietzschiano si ottiene una gerarchia che ha al vertice la volontà di potenza; se si accoglie il progetto marxista il primo posto nella gerarchia dei valori tocca al lavoro; se si assume il progetto freudiano si elabora una gerarchia fondata sul primato del piacere.

Criterio di riferimento: il valore e la realizzazione del progetto-uomo

Progetto-uomo e dimensione religiosa: Dio al vertice

Invece, un progetto-uomo che — per essere fedele a tutti i dati della nostra esperienza — tiene conto anche della esperienza della trascendenza e perciò non trascura né soffoca la dimensione religiosa, non può non collocare al vertice della scala dei valori che Dio stesso. Lui — già degno della massima stima, rispetto e lode in se stesso — è anche degno della massima considerazione in rapporto al progetto-uomo, perché Egli solo è in grado di assicurare all'uomo l'attuazione piena del proprio progetto di umanità.

Un progetto-uomo studiato sulla base di una visione globale di ciò che l'uomo è e di ciò che nel piano di Dio è chiamato a diventare, riesce non solo ad accertare che Dio è il valore sommo e che sta quindi in cima alla scala gerarchica dei valori, ma è anche in grado di individuare, sempre in base al progetto-uomo, gli altri gradini più importanti, perché sa che l'uomo è costituito essenzialmente di tre dimensioni: corpo, anima e spirito. Dopo Dio, vengono pertanto altri tre ordini di valori, che sono quelli che contribuiscono alla realizzazione del progetto-uomo a livello somatico, a livello psichico e a livello spirituale: si tratta dei valori economici, dei valori culturali e dei valori spirituali.

Valori economici, culturali, spirituali

I *valori economici* o vitali sono quelli che contribuiscono alla preservazione della vita e alla conservazione, sviluppo, salute e piacere del corpo. I *valori culturali*, in senso stretto, sono quelli che contribuiscono immediatamente alla coltivazione, crescita, elevazione dell'anima o più esattamente della mente. I *valori spirituali* sono quelli che giovano alla crescita, allo sviluppo e al perfezionamento dello spirito.

Qui è opportuno notare — per non incorrere nell'accusa di soggettivismo — che scegliere l'uomo come punto di riferimento nella determinazione della gerarchia dei valori è altra cosa dal fare dell'uomo la misura, il metro dei valori o il loro creatore. I valori hanno la loro consistenza ed autonomia e si trovano ad un livello più o meno elevato rispetto all'uomo secondo la loro dignità intrinseca

e secondo il contributo che danno alla realizzazione del progetto-uomo. Certo, il riferimento al progetto-uomo spiega ancor meglio quella dimensione soggettiva che è propria del valore, di cui si è detto in precedenza: perché colui che coltiva e incarna i valori non è la natura in astratto, ma l'individuo concreto (Pietro, Paolo, Luca, Carlo, ecc.), la persona storica, la quale per la realizzazione del proprio progetto di umanità può essere maggiormente interessata ad alcuni valori (economici, spirituali, culturali) che ad altri.

Progetto-uomo e dimensioni soggettive

Né l'assunzione del progetto-uomo come criterio per stabilire la scala dei valori fa scomparire la distinzione fondamentale tra valori assoluti (che sono quelli che hanno dignità e sono meritevoli di stima e di rispetto in se stessi e non in ordine ad altri valori) e valori strumentali (che hanno dignità e sono meritevoli di stima solo in quanto giovano alla realizzazione dei valori assoluti). La distinzione rimane salva (anzi, più salva che mai), perché la realizzazione di un valore assoluto partecipato, qual è l'uomo, reclama l'esistenza di valori assoluti sussistenti, in particolare di quel valore assoluto sussistente, fondamento ultimo di ogni altro valore, che è Dio.

b) *Classificazione dei valori* - Il regno dei valori è immenso: praticamente abbraccia ogni pensiero, ogni azione, ogni cosa e ogni persona. È possibile allora effettuare una classificazione dei valori? Pare di sì e molti autori ci hanno provato. Una delle classificazioni più note è quella di Scheler, la quale riduce tutti i valori a quattro gruppi principali: valori edonistici, vitali, spirituali e religiosi. Questa classificazione è buona per distinguere, come in effetti voleva Scheler, i vari gradi dei valori, ma non serve per determinare le grandi aree assiologiche. A tal fine credo che si riesca ad ottenere una classificazione più adeguata distribuendo i valori in dieci grandi gruppi. Si tratta di una classificazione empirica, ma abbastanza soddisfacente in quanto riesce a trovare una sistemazione a tutto ciò che possiede una dimensione assiologica.

La classificazione dei valori secondo Scheler

I dieci gruppi sono: 1. valori *ontici* (il primo valore è l'*essere*); 2. valori *personali* (il primo è la *persona*); 3. valori *sociali* (il primo è la *famiglia*); 4. valori *economici* (il primo è il *lavoro*); 5. valori *culturali* (il primo è la *cultura*); 6. valori *somatici* (il primo è il *corpo*); 7. valori *noetici* (il primo è la *verità*); 8. valori *estetici* (il primo è la *bellezza*); 9. valori *morali* (il primo è la *bontà*); 10. valori *religiosi* (il primo è il *sacro*).

Come si vede in ogni gruppo c'è un valore primario, un valore principe, un capofila. Intorno ad ogni valore primario si dispone una costellazione più o meno grande di altri valori che appartengono allo stesso ordine e partecipano alle qualità del valore primario. Così, tutto ciò che gode della perfezione dell'essere partecipa anche al suo valore e diviene pertanto un valore ontico. E quanto più grande è la perfezione di una cosa in rapporto all'essere tanto più elevato è il suo valore ontico. Sono dotate di valore ontico le piante, le

Valore primario e costellazione di valori

case, i fiumi, i laghi, le persone, la terra, il cielo, la natura..., Dio. Valore assoluto in tutti gli ordini e fondamento di ogni altro valore, Dio è il primo (non in quanto prototipo ma in quanto fuori serie) anche nell'ordine ontico.

Gruppo di valori e scienza principale

Per lo studio di ogni singolo gruppo di valori esiste una scienza principale, che è quella che si occupa direttamente del valore primario, e tutta una serie di altre scienze, che sono quelle che studiano gli altri valori della stessa costellazione. Così per esempio, per il primo gruppo c'è la metafisica, che si occupa direttamente e primariamente dell'essere. A fianco della metafisica per lo studio dei vari gradi dell'essere siedono la teologia (che studia Dio), l'astronomia (che studia i corpi celesti), la fisica (che studia la natura), la matematica (che studia i numeri), l'antropologia (che studia l'uomo).

5. La facoltà dei valori

Percezione dei valori: col sentimento o con l'intuizione?

Qual è la facoltà con cui percepiamo i valori?

Anche questo è un problema che è stato molto dibattuto dai filosofi dei valori e le soluzioni che sono state proposte sono varie. Secondo alcuni la facoltà dei valori è il *sentimento*. Questo però viene inteso da alcuni come una disposizione totalmente soggettiva (come quella che percepisce il piacere, il dolore, la gioia, ecc.), mentre da altri viene considerato come un sentimento del tutto speciale, che ha una intenzionalità squisitamente oggettiva. Secondo altri filosofi la facoltà dei valori è l'*intuizione*: una specie di visione intellettiva, che coglie immediatamente i valori, così come la visione sensitiva coglie immediatamente i colori.

Noi siamo del parere che il valore sia, come gli altri trascendentali, oggetto di una facoltà particolare. Come la verità è oggetto della conoscenza, il bene della volontà e del desiderio, la bellezza dell'ammirazione, così dev'essere anche del valore. Ma qual è la sua facoltà? Forse il sentimento, oppure l'intuizione? Non v'è dubbio che l'intuizione interviene in alcuni casi e un sentimento del tutto particolare (l'*empatia*) in altri. Ma in generale non direi che la facoltà che percepisce il trascendentale del valore o la dimensione assiologica di una determinata cosa o di una certa azione sia il sentimento oppure l'intuizione, bensì la facoltà valorativa e cioè l'estimativa, che è altra cosa sia dal sentimento sia dall'intuizione, pur non escludendoli.

Percepire i valori con la facoltà estimativa

L'estimazione, cioè la percezione dell'essere o di un ente come valore, non è né una semplice intuizione (nuda riproduzione dell'oggetto come nella percezione della verità) né puro sentimento (cioè un rapporto affettivo ed emozionale come nella tendenza appetitiva verso un bene). L'estimazione, come s'è detto, li può comprendere entrambi, senza tuttavia risolversi né nella prima né nel secondo e neppure nella simbiosi di tutt'e due.

Il valore è l'oggetto proprio dell'estimativa, così come il colore lo è della vista, il sapore del gusto, la verità della conoscenza, il bene della volontà, la bellezza dell'ammirazione. L'estimativa coglie l'oggetto come più o meno degno, più o meno valido, così come il gusto lo coglie come più o meno gradevole, l'udito come più o meno rumoroso, l'intelligenza come più o meno evidente, la volontà come più o meno buono o utile, l'ammirazione come più o meno bello.

La facoltà estimativa coglie l'oggetto nel suo valore

E non può essere che così perché, come abbiamo mostrato in precedenza, la dimensione dell'essere che viene alla luce attraverso il valore è una dimensione diversa da quelle che emergono attraverso la verità, la bellezza e la bontà, ed è logico che come queste tre ci interpellano ciascuna mediante una distinta facoltà, altrettanto accada per il valore: la sua facoltà è l'estimativa.

Per il costituirsi della categoria del valore l'estimativa è indispensabile. Dove non c'è apprezzamento, estimazione, si danno *bruta facta*, oggetti, cose; non affiorano ancora i valori.

Valori materiali: estimazione per intuizione o per analisi

Alla pari della facoltà gnoseologica (che coglie la verità), etica (che coglie la bontà) ed estetica (che coglie la bellezza), anche la facoltà assiologica opera in diversi modi a seconda del livello (grado) dei valori che è in gioco. Ai diversi gradi di valore corrispondono differenti operazioni assiologiche. Nel caso dei valori materiali si può realizzare un'estimazione in base ad una semplice intuizione della cosa oppure di un'analisi ed un processo raziocinativo più o meno prolungato. Nel caso dei valori assoluti sussistenti (Dio, la Trinità, ecc.), l'estimazione è sostenuta dal ragionamento oppure dalla fede. Nel caso dei valori morali (prudenza, castità, coraggio, fedeltà, ecc.) spesso interviene l'empatia, una specie di giudizio per connaturalità. Ciò succede quando tali valori sono avvertiti come rispondenti alle nostre più intime aspirazioni — in questo sta la loro connaturalità. Sono valori per i quali sentiamo una profonda sintonia, un'intima corrispondenza col nostro progetto di umanità e sono perciò in grado di condurlo verso una sua realizzazione più piena.

Valori assoluti sussistenti: estimazione e fede

Valori morali: estimazione ed empatia

La funzione dell'estimazione:
— captare valorativamente
— preferire
— aspirare

La facoltà dell'estimazione che ci mette a contatto con i valori comprende tre funzioni: quella del *captare valorativamente* che coglie i singoli valori; quella del *preferire* che ne stabilisce la gerarchia e quella dell'*aspirare* che porta alla scoperta di nuovi valori e precede il captare e il preferire come una specie di pioniere o di esploratore.

Necessità di coltivare la facoltà valorativa

L'uomo è naturalmente dotato della facoltà valorativa, così come è naturalmente dotato della facoltà conoscitiva, appetitiva ed estetica. Ma alla pari di queste facoltà anche quella valorativa va coltivata. Come l'intelligenza perché possa conoscere la verità dev'essere istruita e come la volontà, perché possa scegliere il bene autentico, va educata, altrettanto l'estimativa, perché si apra all'apprezzamento e all'assimilazione dei valori dev'essere guidata ed ammaestrata.

In tutte le sue facoltà l'uomo è essenzialmente educabile e col-

tivabile. Ciò è dovuto al fatto che nasce più come un progetto aperto che come un'opera finita. E, dato che abbiamo visto che la realizzazione del progetto-uomo dipende soprattutto dalla scelta dei valori, l'educazione dell'estimativa, cioè della facoltà dei valori, assume capitale importanza. L'educazione non occorre per tutti i gradi di valore. Così, per esempio, per certi valori vitali (come l'aria, l'acqua, il pane) la valutazione è istintiva e non c'è bisogno di educazione. Non così per la maggior parte dei valori appartenenti al livello culturale e al livello spirituale. Anche per essi ci può essere un impulso istintivo o empatico. Così l'uomo nasce con una specie di apprezzamento istintivo della verità, della bontà, della giustizia, della solidarietà, della castità, ecc. Ma senza un'adeguata coltivazione tale impulso facilmente si indebolisce e si perde.

Il ricorso all'esperto

C'è di più. Nel campo degli apprezzamenti e delle valutazioni è molto facile errare e, così, molto spesso si trovano in circolazione pseudo-valori. Per questo motivo, per stabilire quali sono i valori autentici e quali quelli inautentici, è necessario ricorrere agli esperti, agli specialisti. Quando si tratta di perle preziose, di monete antiche, di francobolli rari non ci fidiamo di noi stessi e ricorriamo al giudizio di un perito. Perché non si deve fare altrettanto per quei valori che contano di più per la realizzazione del progetto-uomo, i valori spirituali, trascendenti, perenni? Già Aristotele diceva che, nel caso dei valori etici, è bene ricorrere al giudizio dell'uomo sapiente.

Necessità di una nuova assiologia

Ciò che urge maggiormente nella nostra società culturalmente disorientata è una nuova assiologia che sappia restituire il primato che loro compete ai valori assoluti, trascendenti, perenni e, conseguentemente, una nuova pedagogia altamente umanistica che faccia risplendere la luce di tali valori alle menti dei giovani, menti che avvertono istintivamente la dignità dei valori perenni e sentono fortemente il loro fascino e sono pertanto naturalmente inclinati ad assumerli come guida della propria esistenza, come componenti essenziali del proprio progetto di umanità.

CONCETTI DA RITENERE

— *Assiologia; trasvalutazione; sentimento; aseità*
— *Statuto ontologico; ultrarealismo; tesi soggettivistica*
— *Assiologia realistica, gerarchia, personalistica, teocentrica*
— *Valori sensibili, vitali, spirituali, religiosi*
— *Assiologia metafisica*
— *Trascendentale; estensività; convertibilità; relazione bipolare*
— *Sentimento; intuizione; empatia; estimativa*
— *Captare valorativamente; preferire; aspirare*

I. Il problema e le sue caratterizzazioni storiche

1. Il problema ha assunto particolare rilievo nel nostro tempo. La scienza dei valori ha sostituito la metafisica e i suoi interrogativi sulle ragioni ultime della realtà, ponendo l'accento sulla natura dei valori assoluti e sulla loro consistenza ontologica.

2. L'assiologia ha assunto dignità speculativa in tempi relativamente recenti, dopo che Nietzsche ha teorizzato la sua trasvalutazione, demolendo i valori assoluti della logica (verità), della morale (virtù), della metafisica (essere), della religione (Dio).

3. Padre della assiologia è Rudolf H. Lotze (1817-1881). Nel suo capolavoro, *Microcosmo*, egli distingue il regno dei fatti, il regno delle leggi universali, il regno dei valori. I primi due riguardano i mezzi, il terzo i fini. I primi due sono suscettibili di interpretazione meccanicistica, il terzo è appreso dal *sentimento*. Fondamento ultimo dei valori e valore assoluto per eccellenza è Dio.

4. N. Hartmann (1882-1950) è assertore di un ultrarealismo assiologico: i valori hanno il proprio fondamento in se stessi. Essi sono *sussistenti*, sono dotati di *aseità*.

Hartmann, peraltro, nega l'esistenza di Dio, poiché secondo lui l'esistenza di Dio vanificherebbe la libertà e la responsabilità dell'uomo e quindi il valore morale.

5. C. von Ehrenfels (1859-1932) è assertore al contrario del soggettivismo assiologico: il valore comprende sia il desiderio in atto di ciò che non si possiede sia la desiderabilità, desiderio potenziale di un determinato oggetto.

6. Max Scheler (1874-1928), massimo teorico dell'assiologia, influenzato dalla fenomenologia di Husserl, elabora un'etica dei valori (*Il formalismo in etica e l'etica materiale dei valori*) a fondamento ontologico. L'assiologia di Scheler è *realista, gerarchica, personalista* e *teocentrica*:

— *Realista*: i valori sono oggetti autenticamente oggettivi, secondo un ordine eterno e gerarchico.

— *Gerarchica*: a) i criteri sono la durata, l'indivisibilità, la fondamentalità, la soddisfazione, il grado di relatività.

b) i quattro livelli della gerarchia sono: valori *sensibili*, *vitali*, *spirituali*, *religiosi*.

— *Personalista*: a) la persona è il valore al quale debbono essere subordinati tutti i valori.

b) i modelli personali danno concretezza ai valori: ad esempio il Giusto, l'Eroe, il Santo, ecc.

— *Teocentrica*: tutti i valori sono fondati sul valore di uno Spirito infinito e sul « mondo dei valori » che gli sta di fronte.

7. L'interesse per l'assiologia si è diffuso successivamente in Italia (Stefanini e Prini); in Francia (Lavelle e Le Senne); in Spagna (Ortega y Gasset), in Argentina (Derisi), in Inghilterra (Moore), negli Stati Uniti (Dewey).

8. L. Lavelle (1883-1951) elabora una assiologia di carattere metafisico: l'essere — la cui essenza è atto, perfezione assoluta, efficacia pura — è sorgente e determinazione di ogni valore. Ne consegue un legame inscindibile tra assiologia e ontologia. Il valore ha, pertanto, con il bene un rapporto analogo a quello che intercorre tra l'essere e l'esistenza: così come l'esistenza è l'essere che si concretizza, il valore è il bene in quanto riferito a un oggetto di cui facciamo uso, il valore è il bene in quanto implica un'attività che tende a realizzarlo. Il valore è una proprietà dinamica che trascina il soggetto all'azione.

9. R. Le Senne (1882-1954) afferma sia l'immanenza che la trascendenza del valore, sia il suo carattere oggettivo che quello soggettivo.

10. I neotomisti Wittmann, Rintelen, De Finance, Derisi ed altri difendono

l'oggettività dei valori, che essi considerano fondati sull'essere. Il valore non costituisce però una proprietà trascendentale dell'essere distinta dal bene, ma si identifica con esso.

II. Definizione del valore

1. Nella lingua italiana la parola « valore » possiede tre significati principali: economico, etico, ontologico. In economia significa denaro, in etica virtù, in ontologia indica le qualità che danno dignità a una cosa.

2. Il terzo significato è quello che interessa l'assiologia che riconduce immediatamente alla complessa questione dello statuto ontologico dei valori.

III. Lo statuto ontologico dei valori

1. I valori sono entità reali, oggettive; oppure sono realtà fittizie, aspirazioni soggettive o ideali astratti?

La storia dell'assiologia indica tre piste interpretative:

a) oggettività e sussistenza dei valori (Lotze, Windelband, Scheler, Hartmann);

b) soggettività e fondazione sentimentale o psicologica dei valori (Meinong, Ehrenfels, Freud);

c) il valore come proprietà trascendentale dell'essere, identificato con il bene (De Finance, Lavelle, Hammer);

d) un'ultima interpretazione può essere elaborata a partire da elementi delle prime tre: il valore è un trascendentale, che nel regno dei trascendentali occupa un posto a sé: esso è la dignità di una cosa.

In quanto trascendentale ha in comune con gli altri trascendentali alcune proprietà:

— Coestensività con l'essere: dove c'è essere c'è valore e dove c'è valore c'è essere. Il valore esprime una modalità dell'essere che lo accompagna necessariamente.

— Convertibilità: poiché la distinzione tra l'essere e i suoi trascendentali è solo logica e non ontologica, tutti i trascendentali coincidono: tanto c'è di vero, altrettanto c'è di buono, di bello, di valore.

— Relazione bipolare: il valore ha un polo soggettivo e uno oggettivo:

a) *oggettività*: 1) il valore è radicato nell'essere; 2) il valore è scoperto dall'uomo, ma non è creato dall'uomo;

b) *soggettività*: il valore emerge nel momento in cui l'uomo lo scopre.

IV. Gerarchia e classificazione dei valori

1. Il grado del valore corrisponde a quello dell'essere: quanto più elevato è il grado di essere che una cosa possiede, tanto più grande è il suo valore.

2. Il criterio per stabilire la gerarchia dei valori è fornito dall'apporto che una cosa, una persona, un'azione può dare alla realizzazione del progetto uomo e del valore uomo. Un progetto-uomo globale che tenga conto di tutte le dimensioni dell'uomo e del suo bisogno di Dio apre alla seguente gerarchia di valori:

— *valori economici* o vitali: contribuiscono alla preservazione della vita e alla conservazione del corpo.

— *valori culturali*: contribuiscono alla coltivazione, all'elevazione della mente.

— *valori spirituali*: giovano alla crescita, al perfezionamento dello spirito.

3. La classificazione dei valori più nota è quella formulata da Max Scheler: valori *edonistici*, *vitali*, *spirituali*, *religiosi*.

Questa classificazione distingue i vari gradi dei valori, ma non determina le aree assiologiche, in relazione alle quali è possibile produrre la seguente classificazione:

Valori		*Primo valore*
— ontici	←——→	essere
— personali	←——→	persona
— sociali	←——→	famiglia
— economici	←——→	lavoro
— culturali	←——→	cultura
— somatici	←——→	corpo
— noetici	←——→	verità
— estetici	←——→	bellezza
— morali	←——→	bontà
— religiosi	←——→	sacro

V. La facoltà dei valori

1. Secondo alcuni filosofi la facoltà che percepisce il valore è il sentimento, inteso secondo alcuni come una disposizione totalmente soggettiva, secondo altri come una intenzionalità oggettiva. Per altri ancora la facoltà dei valori è l'intuizione.

2. Il valore sembra comunque essere più propriamente oggetto dell'estimativa: infatti, dove non c'è apprezzamento, estimazione i valori non emergono.

L'estimativa comprende tre funzioni:

a) *captare valorativamente*: cogliere i singoli valori;
b) *preferire*: stabilire la gerarchia;
c) *aspirare*: scoperta di nuovi valori.

3. L'uomo è naturalmente dotato della facoltà valorativa, che al pari delle altre facoltà va coltivata. Se per i valori vitali la valutazione è istintiva, per i valori culturali e spirituali è necessario l'intervento dell'educazione.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Che cosa sono i valori? Quando è sorta l'assiologia?

2. Chi è stato il massimo teorico dell'assiologia?

3. Perché l'assiologia viene chiamata realistica, gerarchica, personalistica e teocentrica?

4. Chi sono stati altri grandi studiosi dei valori?

5. La parola « valore » quali significati ha nella lingua italiana?

6. Qual è lo statuto ontologico dei valori?

7. Quali sono le gerarchie e la classificazione dei valori?

8. In che modo, con quali facoltà percepiamo i valori?

9. È legittimo stabilire delle correlazioni tra l'assiologia, il problema storico, quello politico e la riflessione sulla scienza?

10. È possibile ritenere che l'assiologia possa restituire alla cultura tecnologico-scientifica il senso del sacro e del mistero?

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., *Il problema del valore*, Atti del XII Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Morcelliana, Brescia 1957.

AA.VV., *Il valore - La filosofia pratica fra metafisica, scienza e politica*, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1984.

BATTAGLIA F., *I valori tra la metafisica e la storia*, Zanichelli, Bologna 1967[2].

CAMPANALE D., *Scienza, ontologia e valore*, Bari 1963.

FERRAROTTI F. (a cura di), *Forme evolutive dei valori nel quadro della mobilità odierna di grandi gruppi umani*, Angeli, Milano 1982.

HARTMANN N., *Introduzione all'ontologia critica*, Guida, Napoli 1972.
LAMBERTINO A., *Max Scheler: fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Firenze 1977.
MAGNANI G., *Itinerario al valore in R. Le Senne*, Gregoriana, Padova 1971.
MARCHELLO G., *Valori e tecniche di avvaloramento - Studi sull'etica dei valori*, Giappichelli, Torino 1972.
MONDIN B., *Il valore uomo*, Dino, Roma 1983.
PACI E., *Pensiero, esistenza e valore*, Principato, Milano 1940.
RIZZO A., *Infinito e persona - Ermeneutiche cristiane di fronte alla crisi di senso*, Iarma, Roma.
ROMANO P., *Ontologia del valore, studio storico critico sulla filosofia dei valori*, CEDAM, Padova 1949.
ROSSO C., *Figure e dottrine della filosofia dei valori*, Guida, Napoli 1973.
SCHELER M., *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972.
STOETZEL J., *I valori del tempo presente. Un'inchiesta europea*, SEI, Torino 1984.

Parte seconda: I SISTEMI FILOSOFICI PRINCIPALI *

Come si vede qui di seguito i primi sistemi filosofici presentati sono quelli della Grecia antica. Ci si è posti il problema del perché la filosofia, come forma di sapere organizzata spesso in modo che possiamo chiamare scientifico e come ricerca di una spiegazione organica ai problemi dell'universo, si sia sviluppata inizialmente presso i greci, e precisamente nei territori fuori della Grecia in cui si era trapiantata la civiltà greca.

Perché non ci furono scuole filosofiche nelle altre più antiche civiltà medio-orientali, quali quella egiziana, assiro-babilonese, persiana, o in quella ebraica? Esaminando queste civiltà si possono riscontrare in ciascuna di esse elementi filosofici, inseriti specialmente in insiemi dottrinari di carattere religioso e che pertanto non possono essere definiti filosofici nel senso stretto della parola. Inoltre, per il mancato sviluppo di una vera mentalità filosofica, sono da sottolineare le differenti situazioni politiche in cui si sono sviluppate le varie civiltà, che normalmente avevano regimi autocratici o teocratici, con il dominio assoluto dei monarchi o dei loro rappresentanti sul resto della popolazione; e questo aveva impedito un libero sviluppo del pensiero individuale.

Nel secolo VIII e VII la Grecia aveva sviluppato, a contatto con altri popoli del Medio Oriente, le sue particolari doti di intraprendenza in attività commerciali ed industriali, creando un vero impero commerciale, con numerose colonie, specie nell'Italia meridionale (la Magna Grecia). L'aristocrazia terriera che aveva nella madre patria dominato sino ad allora, aveva perso pian piano potere a vantaggio degli artigiani e dei commercianti e tutto ciò aveva sviluppato una nuova forma di governo, quella repubblicana delle città-stato, in cui tutti i cittadini partecipano alla cosa pubblica. È l'inizio della democrazia.

* Per notizie sulla vita e le opere dei filosofi, vedere la *Parte terza*. Per quanto riguarda le date di nascita e morte di gran parte dei filosofi dell'antichità, per mancanza di dati precisi, esse si devono ritenere approssimative.

Nelle colonie insediate e diffusesi fuori della Grecia, il sorgere della democrazia fu facilitato dalla mancanza di una aristocrazia terriera, padrona del potere politico; al suo posto dominavano invece coloro che si erano dati al commercio, traendone ricchezze e benessere. Questa fiorente attività commerciale li aveva messi in contatto con le grandi civiltà orientali, da cui avevano saputo attingere con intelligenza il meglio delle conoscenze scientifiche ed aveva permesso la fioritura delle arti e delle scienze. Si era perciò sviluppato in tutto il mondo greco il senso dell'osservazione, dello studio e della ricerca ed aveva portato ad un libero dibattito, nei vari campi. Pertanto le prime scuole filosofiche si erano sviluppate, prima che nella madrepatria, nelle città dell'Asia minore e della Magna Grecia.

I filosofi che facevano capo a queste scuole in generale erano scienziati (matematici, astronomi, medici, ecc.) che però allo stesso tempo indagavano intorno a sé per cercare di trovare un principio unitario di tutte le cose, e per conseguire questo obiettivo ricorrevano sia alla mitologia che alla speculazione razionale.

1. Scuola ionica o di Mileto

Fondatore: Talete (624-562 a.C.)

Dottrine principali:

La ricerca di questa scuola, che è stata la più antica scuola greca di filosofia, sorta a Mileto, sulla costa dell'Asia minore, verso il VII e VI secolo a.C., è volta a dare espressione filosofica al problema dell'esistenza di una causa suprema di tutto. Il principio viene quindi individuato di volta in volta in un elemento naturale o materiale: acqua, aria, fuoco...

Maggiori esponenti:

Talete, il quale pone l'acqua come principio da cui traggono origine tutte le cose per condensazione o rarefazione.

Anassimandro (610-546 a.C.), matematico e astronomo di Mileto, il quale va oltre Talete e pone come principio primo qualcosa di indeterminato (*apeiron*). Il suo eterno movimento determina nella materia, per separazione, i contrari.

Anassimene (585-527 a.C.), discepolo di Anassimandro, il quale ripone il principio primo nell'aria, eterna e in continuo movimento.

2. Scuola pitagorica

Fondatore: Pitagora (571-490 a.C.)

Dottrine principali:

La scuola pitagorica sviluppatasi a Crotone, nella Lucania,

era composta da discepoli di Pitagora (nato a Samo da cui dovette fuggire per motivi politici) uniti insieme con uno scopo di vita comune. La ricerca scientifica era considerata come *mezzo* a servizio di questa comunità. Della prima scuola pitagorica si conosce solo il nome del fondatore Pitagora, e questo per la segretezza che circondava la vita di quella comunità che viveva con un codice morale impegnativo. Anche i pitagorici, come gli ionici, sono impegnati alla ricerca del principio unitario, ma superano il primitivo principio unitario di natura. Per essi, il principio delle cose e la sostanza dell'universo è il *numero*. La *monade* (dal greco *monàs* = unità) è il termine usato dai pitagorici per indicare l'unità originaria dalla quale deriva la serie dei numeri. Dai numeri, con una serie di passaggi, si arriva alle figure solide; da queste derivano i singoli corpi i cui elementi costitutivi sono il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria. Per Pitagora l'anima è immortale perché trae origine dall'etere che è incorruttibile; essa è composta dall'intelligenza, dalla ragione e dall'impulso passionale.

3. Scuola eleatica

Fondatore: PARMENIDE (520-440 a.C.)

Dottrine principali:

Secondo Parmenide, l'unica realtà è *l'essere*; nessuna altra realtà è possibile, neppure il *divenire* come diceva invece Eraclito di Efeso, in Asia minore, vissuto nella stessa epoca. Infatti, o una cosa è o non è. Se è, non può divenire perché è già. Se non è, non può divenire perché dal nulla non si può ricavare che il nulla. In tal modo veniva rilevata la correlazione tra l'essere e il pensiero.

Maggiori esponenti:

PARMENIDE, di Elea, colonia greca in Lucania, scrisse il poema *Della Natura*. Egli è considerato il primo grande metafisico.

ZENONE, di Elea (vissuto nel V sec. a.C.), scrisse il poema *Sulla Natura*. La dottrina dell'« è » parmenideo si trasforma in quella di una realtà, che non può essere molteplice e si presenta come l'« uno » assoluto. È stato un formidabile dialettico, noto per i suoi paradossi.

4. Scuola atomista

Fondatore: DEMOCRITO (460-370 a.C.)

Dottrine principali:

Democrito di Abdera, in Tracia, sostiene sia l'immutabilità dell'essere, sia la realtà del divenire. L'essere è costituito da atomi,

che sono particelle invisibili e immutabili, immerse nel vuoto. Dal movimento degli atomi derivano tutte le cose, secondo un meccanico determinismo. Queste particelle non hanno nessuna qualità eccetto l'impenetrabilità; differiscono fra loro solo per figura e dimensioni. L'anima umana è costituita da atomi leggeri e sottili, di carattere igneo. Il fondatore della « scuola atomistica » di tipo fisico scrisse molte opere, andate tutte perdute. Per lui la felicità non consiste nel piacere dei sensi ma nell'armonia della ragione e nella pace dell'anima, la *tranquillitas animi* che deriva soprattutto dal non darsi troppo da fare, né per faccende private né per quelle pubbliche, dal sapersi accontentare di una condizione moderata.

5. Scuola sofista

Fondatore: PROTAGORA (480-410 a.C.)

Dottrine principali:

I sofisti si caratterizzano come una corrente filosofica alla ricerca dell'arte del persuadere invece che della ricerca della verità. Essi sollevarono per primi la questione se l'uomo avesse o no la capacità di conoscere l'intima natura delle cose e la legge morale assoluta. La loro risposta fu che l'uomo non le può conoscere, perché la realtà e la legge naturale stanno al di sopra delle capacità conoscitive dell'uomo. Quindi tutto quello che l'uomo conosce in filosofia e in etica è prodotto della sua coscienza. Da qui il famoso detto dei sofisti: « L'uomo è misura di tutte le cose ». Quindi: non è possibile una conoscenza vera, ma solo probabile; non c'è una legge morale assoluta, ma solo leggi convenzionali. In questa dimensione empirica della conoscenza umana il piacere si pone come unico traguardo per l'uomo.

Maggiori esponenti:

PROTAGORA di Abdera, in Tracia; sostiene che non c'è nessuna verità assoluta. L'uomo interpreta a suo modo e a suo vantaggio i dati della sensazione. Il sapiente, ossia il sofista, con l'arte della persuasione, fa sì che appaiano migliori non le opinioni più vere, ma le più vantaggiose. Protagora insegna una morale convenzionale, ma non arbitraria, basata sui princìpi divini del rispetto e della giustizia che Giove ha comunicato a tutti gli uomini.

GORGIA (484-375 a.C.) di Lentini, in Sicilia, spinge il relativismo di Protagora verso il più radicale scetticismo. La sua filosofia sostiene che: *l'essere non esiste; una cosa è il pensare, altra cosa è l'essere; la parola detta è altro dalla cosa significata.* Conclusione: bisogna rendersi conto che ciò che appare è solo probabile.

Altri esponenti della scuola sofista sono: PRODICO di Ceo ed IPPIA di Elide.

6. Scuola eclettica o fisico-pluralista

Fondatore: EMPEDOCLE (483-423 a.C.)

Dottrine principali:

Questa scuola viene chiamata pluralistica o « eclettica » perché si propone di selezionare e raccogliere il meglio delle teorie sino ad allora conosciute. Empedocle, di Agrigento, sostiene che la causa ultima delle cose risiede in 4 elementi (terra, fuoco, aria e acqua), che sono originari e immutabili e che il divenire è causato dalla lotta tra due forze primordiali: Amore e Odio. L'altro grande rappresentante di questa scuola è Anassagora (500-428 a.C.) il quale sostiene che l'essere è costituito da corpuscoli qualitativamente diversi. Il divenire è causato dal moto rotatorio e dalla Mente Suprema che è costituita anch'essa di materia.

7. Scuola socratica

Fondatore: SOCRATE (469-399 a.C.)

Dottrine principali:

Il convincimento fondamentale di Socrate è che si danno valori assoluti sia nell'ordine gnoseologico che in quelli metafisico ed etico. In questo egli si oppone ai sofisti, i quali sostenevano che tutto è relativo: le opinioni cambiano da individuo ad individuo, i costumi da città a città, da popolo a popolo. Invece, secondo Socrate, esistono principi assoluti, verità eterne, leggi morali immutabili ed eguali per tutti. A suo giudizio la vita umana merita e dev'essere vissuta in obbedienza a tali valori etici e metafisici, anche se questo può esigere enormi sacrifici, perché l'uomo è destinato a raggiungere la sua piena realizzazione soltanto dopo la morte, allorché l'anima si libera dal peso del corpo. Fermo oppositore dei sofisti, si occupa essenzialmente delle cose umane, ma raggiunge risultati ben diversi: l'immortalità dell'anima, la possibilità di giungere al concetto universale, l'uso efficace del metodo induttivo. Per Socrate è essenziale la distinzione di male e bene; la felicità consiste nella pratica della virtù.

Maggiori esponenti:

SOCRATE nacque e visse ad Atene; si dedicò alla ricerca, volendo insegnare agli uomini la verità. Non ha lasciato alcuno scritto.

ANTISTENE (V-IV sec. a.C.), il quale esaspera l'ascetismo di Socrate esigendo un totale distacco dai beni materiali e l'assoluta indipendenza dalle vicende di questo mondo. Da lui prese il via la *scuola cinica*.

ARISTIPPO di Cirene (V-IV sec. a.C.), il quale accentua talmente l'assenza di valore per quanto concerne il mondo materiale, il corpo,

le passioni, i piaceri sensibili, da ritenere che sia perfettamente indifferente occuparsi di loro ed assecondarli. A lui fa capo la *scuola cirenaica.*

EUCLIDE di Megara (450-380 a.C.), il più fedele discepolo di Socrate: egli, che fu influenzato anche da Parmenide, considera il bene come l'unica realtà e fa consistere la felicità nella pratica della virtù. È il fondatore della *scuola megarica.*

PLATONE, il quale è certamente il massimo esponente del socratismo, ma col suo possente ingegno gli conferisce una struttura filosofica più solida e soprattutto originale, dando origine ad uno degli indirizzi più significativi della storia della filosofia.

8. Scuola platonica

Fondatore: PLATONE di Atene (427-347 a.C.)

Dottrine principali:

L'intuizione fondamentale del filosofo ateniese è la dottrina delle Idee, cioè la convinzione che, esistendo il mondo sensibile, deve esistere anche il mondo intelligibile, che di quello è la causa e il modello. A dimostrazione dell'esistenza del mondo intelligibile egli adduce tre argomenti: della reminiscenza, della vera conoscenza, della contingenza. Le principali proprietà delle Idee sono: semplicità, incorporeità, immutabilità, eternità. Non tutte le Idee hanno lo stesso valore ontologico. Circa la concezione di Dio Platone è convinto che Dio costituisce un grande mistero. L'origine del mondo sensibile è attribuita al *demiurgo* (Artefice sovrano).

La caratteristica dominante del pensiero platonico è il dualismo. Platone considera il mondo materiale come un mondo decaduto ed alienato, una riproduzione imperfetta, una imitazione malfatta, una partecipazione limitata di un mondo ideale, perfetto, eterno, incorruttibile, divino, il mondo delle Idee. Questo dualismo si riflette in tutti i settori della filosofia: in *logica,* dove si segue il procedimento dialettico; in *gnoseologia,* in cui si svaluta la conoscenza sensitiva riducendola alla funzione di ravvivare il ricordo delle Idee (teoria della reminiscenza); in *psicologia,* con la identificazione dell'uomo con la sola anima, spirituale ed immortale, considerando il corpo una prigione ed un ostacolo alle attività dell'anima; in *etica,* dove si ordina un rigido controllo, anzi la completa soppressione degli istinti, delle passioni, onde rendere possibile il distacco dell'anima dalla prigione del corpo e la contemplazione delle Idee; in *estetica,* con la svalutazione della commedia, della tragedia e delle arti figurative, perché non giovano alla elevazione dello spirito; in *politica,* con la divisione della società in classi e l'assegnazione del governo al filosofo-re.

Maggiori esponenti:

Il platonismo costituisce il massimo filone della storia della filosofia; esso ha avuto validi rappresentanti in tutte le epoche: in quella ellenistica con la Vecchia e la Nuova Accademia e con il Neoplatonismo (PLOTINO [205-270]; in quella patristica (con CLEMENTE ALESSANDRINO [150-215], ORIGENE [185-254], BASILIO [330-379], S. AGOSTINO [354-430], PSEUDO-DIONIGI [V sec.], BOEZIO [480-524]; in quella scolastica (con S. ANSELMO [1033-1109], BONAVENTURA [1221-1274], CUSANO [1401-1464]; in quella moderna (con CARTESIO [1596-1650], MALEBRANCHE [1638-1715], VICO [1668-1744], LEIBNIZ [1646-1716], SCHELLING [1775-1854] e HEGEL [1770-1831]).

9. Scuola aristotelica

Fondatore: ARISTOTELE di Stagira, in Tracia (384-322 a.C.)

Dottrine principali:

La visione filosofica di Aristotele si caratterizza per lo sforzo di cogliere la realtà in modo unitario (contro il dualismo di Platone) e, allo stesso tempo, per il tentativo di ricondurre le cause ultime di tutto ciò che è mutevole e contingente ad un principio unico trascendente. A tal fine Aristotele postula quattro cause fondamentali: la materia e la forma (per spiegare la struttura intrinseca delle realtà corporee), l'agente e il fine (per spiegare l'origine delle cose e il loro dinamismo). Egli si vale di questi principi per risolvere tutti i massimi problemi: problema *cosmologico* (composizione *ilemorfica* delle cose, ossia esse sono costituite di materia e forma, le quali si trovano in rapporto di potenza e atto); problema *teleologico* (il dinamismo delle cose e il loro divenire sono causati dal Primo Motore Immobile, che è il loro fine ultimo); problema *antropologico* (l'uomo non è solo anima, come affermava Platone, ma è il risultato dell'unione sostanziale di anima e corpo, la prima concepita come forma e il secondo come materia; l'anima, tuttavia comprende un elemento spirituale, divino, immortale); problema *gnoseologico* (la conoscenza intellettiva si fonda su quella sensitiva, in quanto le idee si ricavano dalle sensazioni mediante il procedimento astrattivo); problema *metafisico* (la metafisica è il sapere più importante ed elevato, perché studia l'essere in se stesso e ha di mira la scoperta delle cause ultime delle cose); problema *etico* (la perfetta felicità e la piena realizzazione del proprio essere, per l'uomo, non può consistere solo nella contemplazione delle Idee, ma esige anche un adeguato soddisfacimento dei sensi, perché l'uomo è essenzialmente costituito di corpo oltre che di spirito); problema *teologico* (esiste un Essere supremo, che è la causa ultima d'ogni divenire in qualità di Motore Immobile).

Aristotele ha realizzato una grandiosa costruzione filosofica. Ele-

menti validi di questa sono soprattutto un efficace metodo di ricerca (*logica*) e la forma espositiva, un'analisi acuta degli elementi costitutivi del mondo fisico, una visione realistica del mondo e dell'uomo, ed infine un'acuta concezione per il suo tempo della trascendenza di Dio.

Maggiori esponenti:

La scuola fondata ad Atene da Aristotele (e chiamata anche *peripatetica*, perché Aristotele insegnava nel corridoio [*perìpatos*] del *lyceum*, sacro ad Apollo Licio) in un primo tempo non ebbe nessun esponente di rilievo e così il pensiero del maestro cadde ben presto in oblio. Riemerse tuttavia prepotentemente durante il Medioevo, prima nel mondo arabo e poi in quello cristiano. Dall'incontro del pensiero aristotelico con l'islamico uscì la Scolastica araba (AVICENNA [980-1037] e AVERROÈ [1126-1198]); mentre dall'incontro col cristianesimo sorse la grande Scolastica cristiana (ALBERTO MAGNO [1205-1280], S. TOMMASO [1225-1274], RUGGERO BACONE [1214-1293], DUNS SCOTO [1265-1308], OCCAM [1290-1349]). Anche nel Rinascimento (con POMPONAZZI [1462-1524] e TELESIO [1509-1588]) e agli inizi dell'epoca moderna (con LOCKE [1632-1704]) questa scuola continuò ad avere validi rappresentanti.

10. Scuola stoica

Fondatore: ZENONE di Cizio (336-274 a.C.)

Dottrine principali:

Lo stoicismo è il movimento filosofico più originale dell'epoca ellenistica, sorto dopo la nascita dell'impero di Alessandro Magno, e che ha avuto la maggiore durata di tempo rispetto alle altre scuole filosofiche dell'antichità; è essenzialmente una *dottrina morale*, la quale fa consistere la felicità e quindi il fine ultimo dell'uomo nella *pratica della virtù* e nel rifiuto di qualsiasi concessione ai sensi e alle passioni. Però esso comprende anche alcune importanti dottrine sulla conoscenza e sulla struttura del cosmo. Per quanto concerne il problema *gnoseologico*, gli stoici si allontanano sia da Platone che da Aristotele per il modo di concepire la verità. Mentre per Platone e Aristotele essa consiste essenzialmente nella perfetta corrispondenza tra la rappresentazione mentale e la situazione reale delle cose, per Zenone e i suoi discepoli sta nella totale comprensione o *catalessi* dell'oggetto, per cui la mente è costretta all'assenso. Per quanto concerne il problema *cosmologico*, il mondo, secondo gli stoici risulta costituito di due elementi primordiali, la materia ed il Logos. La prima, essendo indefinita ed inerte, rappresenta il principio passivo; il secondo, essendo animato e pieno di energia, rappresenta il principio attivo.

Maggiori esponenti:

Lo stoicismo, fondato alla fine del IV secolo a.C., continua a fiorire fino ad oltre il III secolo dopo Cristo. Altri esponenti di questa scuola, che si chiama *stoica* perché l'insegnamento era tenuto da Zenone sotto i portici (*stoà*) di Atene, sono: CRISPINO (281-208 a.C.), SENECA (4 a.C.-65 d.C.), EPITTETO (50-138) e MARCO AURELIO (121-180).

11. Scuola epicurea

Fondatore: EPICURO di Samo (341-260 a.C.)

Dottrine principali:

Davanti ai grandi problemi filosofici l'epicureismo assume una posizione di netto contrasto con lo stoicismo, rifiutandone il rigorismo etico e lo spiritualismo antropologico e metafisico. L'epicureismo sviluppa, pertanto, una concezione *materialistica* per quanto concerne i principi primi delle cose (tutte le cose, compresi gli dei e le anime, sono costituiti di atomi e vuoto); *meccanicistica* riguardo ai fenomeni della natura i quali sono ascritti esclusivamente al moto e alla sua legge; *sensistica* per il problema della conoscenza, che è tutta ricondotta alle facoltà sensitive, mentre il concetto viene considerato come semplice anticipazione (*prolessi*) del futuro; *edonistica* per quanto riguarda il problema morale: la felicità, il bene supremo dell'uomo consiste nel piacere (*edoné*).

Maggiori esponenti:

L'epicureismo ha avuto sempre dei seguaci, ma soprattutto nel mondo romano con LUCREZIO (98-54 a.C.) e ORAZIO (65-8 a.C.) e nel mondo rinascimentale con VALLA (1407-1457) e MONTAIGNE (1533-1592).

12. Scuola neoplatonica

Fondatore: PLOTINO di Licopoli, in Egitto (205-270)

Dottrine principali:

Viene chiamato « neoplatonismo » il movimento filosofico che riprende e sviluppa, dal III al VI secolo dopo Cristo, le dottrine platoniche. Questa scuola, fondata ad Alessandria d'Egitto da Ammonio Sacca, fu sviluppata dal suo discepolo Plotino che poi si trasferì a Roma, dove aprì una scuola che ebbe grande successo. L'impegno maggiore della riflessione filosofico-religiosa di Plotino riguarda l'Assoluto e i nostri rapporti con Lui. Valendosi di suggestioni che gli venivano dall'ebraismo e dal cristianesimo, ch'egli bene conosceva, il pagano Plotino è in grado di superare i limiti

della speculazione metafisica di Platone e Aristotele, i quali non erano riusciti a fondare la realtà su un unico principio. Egli consegue questo obiettivo facendo derivare ogni cosa dall'Assoluto che egli chiama *Uno* sviluppandone un più profondo concetto. I grandi pilastri della filosofia religiosa di Plotino sono la semplicità, la trascendenza e l'ineffabilità dell'Uno, ed inoltre la derivazione di tutte le cose dall'Uno mediante il processo di emanazione. L'ordine delle emanazioni secondo Plotino è il seguente: per prima procede l'Intelligenza o *Nous*, che è l'unica realtà che abbia origine immediata dall'Uno; dall'Intelligenza procede la Vita; dalla Vita l'Anima universale e dall'Anima universale le anime dei singoli uomini. L'ultima emanazione dall'Uno è la materia, che in tal modo si trova all'estremo opposto dell'Uno e del Bene e per questo si identifica col male. Al processo di emanazione fa riscontro un processo di ritorno e di riassorbimento delle cose nell'Uno. L'attuazione dell'*epistrofé* (ritorno) spetta all'uomo, il quale la realizza percorrendo tre tappe: *ascetica* o *catarsi* (mediante l'esercizio delle quattro virtù cardinali), *contemplazione* (conoscenza dell'Uno mediante la filosofia) ed *estasi* (unione mistica, immediata, con l'Uno).

Maggiori esponenti:

Profondo è stato l'influsso del pensiero di Plotino su tutta la filosofia medioevale e moderna. Tra i maggiori esponenti ricordiamo i discepoli PORFIRIO (232-303) e PROCLO (410-485) (due filosofi pagani), PSEUDO-DIONIGI (V sec.) e BOEZIO (480-524), l'arabo AVICENNA (980-1037), NICCOLÓ CUSANO (1401-1464) e MARSILIO FICINO (1433-1499), e i moderni LEIBNIZ (1646-1716), SCHELLING (1775-1854) e HEGEL (1770-1831).

13. Scuola agostiniana

Fondatore: AGOSTINO d'Ippona (354-430)

Dottrine principali:

La visione filosofica agostiniana è frutto della esigenza di trovare una base razionale per la fede cristiana. Per conseguire questo obiettivo Agostino fa ricorso alla filosofia di Platone e, in tal modo, ottiene una visione che viene giustamente qualificata come *platonismo cristiano*. In effetti in tutti i problemi fondamentali la matrice platonica è chiaramente riconoscibile: nel problema della conoscenza con la dottrina della *illuminazione*; nel problema antropologico con la sostanziale identificazione dell'essere dell'uomo con l'anima; nel problema metafisico con la teoria delle *verità eterne* (idee) e delle *ragioni seminali* cioè quelle impresse sino dalla creazione; nel problema etico con la dura condanna di ogni piacere sensibile e delle passioni e di tutto ciò che appartiene al mondo naturale. Però, nella visione agostiniana, gli elementi platonici non costituiscono dei blocchi isolati,

ma sono sapientemente affiancati e intimamente congiunti con le dottrine desunte dal cristianesimo, quali la dottrina del male, del peccato, della grazia, della libertà, della Trinità, della persona, del tempo, della storia. Singolare è l'apporto di Agostino alla soluzione del problema storico, mediante la celebre dottrina delle *due città*: la città di Dio (= la Chiesa) fondata sull'amore di Dio, e la città terrena (= mondo) fondata sull'amore di sé, sull'egoismo. Tra le due città il contrasto è insanabile e perenne, fino al trionfo totale della città di Dio.

Maggiori esponenti:

Con Agostino, uno dei più geniali pensatori di ogni tempo, la patristica, nel suo sforzo di costruire una visione cristiana dell'universo su basi platoniche, raggiunge il momento culminante e conclusivo. Alla visione agostiniana resteranno fedeli tutti i medioevali sino a San Tommaso, e molti altri dopo di lui: basti ricordare i nomi di ANSELMO (1033-1109), UGO (1096-1141) e RICCARDO DI S. VITTORE (1123-1173), BERNARDO (1090-1153). Dominante è l'elemento agostiniano nei pensatori francescani: BONAVENTURA (1221-1274), ALESSANDRO DI HALES (1180-1245), DUNS SCOTO (1265-1308). Sulla scia di Agostino si muovono anche alcuni grandi filosofi moderni, in particolare CARTESIO (1596-1650) e VICO (1668-1744). Al vescovo di Ippona si rifanno infine LUTERO (1483-1546) e CALVINO (1509-1564).

14. Scuola tomista

Fondatore: TOMMASO d'Aquino (1225-1274)

Dottrine principali:

Anche Tommaso d'Aquino, come Agostino d'Ippona e tanti altri pensatori cristiani, sviluppa una visione generale delle cose in cui elementi di provenienza religiosa sono sistematicamente fusi con elementi derivati dalla visione filosofica greca. Ma, mentre Agostino attinge soprattutto a Platone, Tommaso si rifà principalmente ad Aristotele, ma senza trascurare le fonti platoniche e neoplatoniche. Non per questo Tommaso è un pensatore eclettico; anzi è profondamente originale, in quanto possiede una concezione dell'essere e dei principi primi delle cose che è tutta sua. I motivi basilari della sua metafisica dell'essere sono i seguenti: la perfezione massima è l'*essere*; la creazione è una *partecipazione* della perfezione dell'essere agli enti; la limitazione della perfezione dell'essere negli enti è dovuta ad una potenza, ossia all'*essenza*. Quindi negli enti si dà una *distinzione reale* tra essere ed essenza; tra i singoli enti, come pure tra gli enti e l'Essere supremo, c'è *analogia* ossia somiglianza, perché sono tutti imparentati con la stessa perfezione. Alla luce della sua concezione dell'essere Tommaso risolve tutti i principali problemi filosofici: il problema *epistemologico* (la verità consiste nella corrispon-

denza tra il pensiero e l'essere); il problema *teologico* (Dio è l'*ipsum esse subsistens*); il problema *cosmologico* (il mondo trae origine per creazione mediante una comunicazione dell'essere da parte di Dio); il problema *antropologico* (l'anima umana è naturalmente immortale in quanto possiede un atto di essere suo proprio indipendentemente dal corpo); il problema *politico* (come in Aristotele, viene affermata l'origine naturale dello Stato che è una società perfetta; però l'altra società perfetta, cioè la Chiesa, ha la preminenza, in quanto il fine di questa è il « bene soprannaturale » dell'uomo).

Maggiori esponenti:

Il pensiero tomista ha avuto poi rappresentanti di grande valore del secolo XVI (il CAIETANO [1468-1533], SUAREZ [1548-1617], DE VITORIA [1483-1546]) e nel secolo XX (card. MERCIER [1851-1926], GILSON [1884-1978], MARITAIN [1882-1973], RAHNER [1904]).

15. Scuola francescana

Fondatore: BONAVENTURA da Bagnoregio (1221-1274)

Dottrine principali:

Il pensiero dei maestri francescani, in particolare di S. Bonaventura, che è il loro caposcuola, si caratterizza per una sintesi non sempre organica ma di grande respiro, di elementi desunti da varie fonti, soprattutto da Platone e Agostino, ma anche da Aristotele e da Avicenna, e ovviamente dalla rivelazione biblica. Le dottrine specifiche della scuola francescana sono le seguenti: in *epistemologia*, la teoria della illuminazione e la conoscenza diretta e immediata sia di se stessi che delle singole cose (senza far ricorso al processo astrattivo); in *ontologia*, la concezione univoca dell'essere e la negazione della distinzione reale tra essenza ed esistenza; in *cosmologia*, la dottrina dell'*ilemorfismo universale* (cioè tutte le cose, compresi gli angeli, sono costituiti di materia e forma) e la negazione dell'eternità del mondo; in *antropologia*, la teoria della pluralità delle forme (una per il corpo, un'altra per l'anima vegetativa e sensitiva ed un'altra ancora per l'anima razionale); in *teologia naturale*, la dottrina dell'evidenza immediata dell'esistenza di Dio, secondo alcuni autori (Alessandro di Hales e Bonaventura), oppure della sua indimostrabilità, secondo altri autori (Duns Scoto e Occam).

Maggiori esponenti:

La scuola francescana ha avuto validissimi esponenti soprattutto nei secoli XIII e XIV (BONAVENTURA [1221-1274], ALESSANDRO di HALES [1180-1245], DUNS SCOTO [1265-1308], OCCAM [1290-1349], RUGGERO BACONE [1214-1293] e PIETRO OLIVI [1248-1298]).

16. Scuola razionalista

Fondatore: CARTESIO (1596-1650)

Dottrine principali:

Per svariate ragioni, a partire da Cartesio, la preoccupazione dominante del filosofo non riguarda più l'essere, la realtà in sé, le cause ultime delle cose, Dio, ma riguarda l'uomo, la sua capacità di conoscere il mondo e di trasformarlo. Ciò che conta maggiormente è stabilire il valore della conoscenza umana e scoprire una metodologia appropriata per la ricerca filosofica. Cartesio, padre del razionalismo, affascinato dalla matematica e dalla geometria, ritiene che l'unica conoscenza valida sia la conoscenza che non proviene dai sensi ma si trova *innata* nell'anima. Quanto al metodo, Cartesio propone quello della messa in dubbio di qualsiasi conoscenza che non risulti immediatamente *chiara e distinta*. Chiarezza e distinzione infatti costituiscono per lui le proprietà essenziali d'ogni vera conoscenza. La conoscenza razionale ha per oggetto l'universale e il necessario, ed è, quindi, capace di afferrare la natura vera, immutabile delle cose. Così la metafisica diviene possibile: si può conoscere Dio (anzi la sua esistenza è praticamente evidente: per riconoscerla basta l'*argomento ontologico*) e si può provare l'immortalità dell'anima. L'uomo raggiunge la perfetta felicità facendo trionfare la potenza della ragione sugli istinti e le passioni e dedicandosi alla contemplazione amorosa di Dio (*amor intellectualis Dei*, secondo la bella espressione di Spinoza).

Maggiori esponenti:

Le tesi razionaliste di Cartesio sono state riprese e sviluppate da MALEBRANCHE (1638-1715), SPINOZA (1632-1677), LEIBNIZ (1646-1716) e in parte anche dagli illuministi e dagli idealisti.

17. Scuola empirista

Fondatore: FRANCESCO BACONE (1561-1626)

Dottrine principali:

Nel secolo XVII il punto di partenza della riflessione filosofica non è più il problema dell'essere, bensì quello del conoscere. Mentre, però, i filosofi continentali (Cartesio, Spinoza e Leibniz) lo affrontano a partire dal modello delle scienze esatte (matematica e geometria) e questo li conduce ad evolvere una concezione razionalistica della conoscenza e della realtà, i filosofi inglesi si trovano in una temperie culturale profondamente diversa: nel loro paese fioriscono non tanto le scienze matematiche quanto quelle sperimentali: la botanica, la chimica, l'astronomia, la meccanica, ecc. ed è perciò logico che la loro preoccupazione sia volta alla ricerca d'una teoria della

conoscenza e di un metodo di ricerca che corrispondano alle esigenze di tali scienze. Ora, le scienze sperimentali muovono dalla costatazione di eventi particolari, dall'*esperienza* di certi fatti concreti (non da idee astratte, da principi universali); loro obiettivo è il superamento dei fatti, con la scoperta di rapporti costanti, leggi stabili, così da rendere possibile l'anticipazione di ulteriori esperienze. La problematica epistemologica della filosofia inglese consiste essenzialmente in questo: com'è possibile, partendo dall'esperienza sensitiva risalire a leggi universali? Senonché proprio la tesi che tutta la conoscenza procede dall'*esperienza* (=empirismo) li induce a concludere che anche le idee astratte e le leggi scientifiche conservano la stessa incertezza, instabilità e particolarità della conoscenza sensitiva. La mente umana non afferra niente di universale e necessario. In tal modo la metafisica diviene impossibile: nulla si può sapere intorno alla esistenza e natura di Dio, sulla origine prima e sull'ultimo fine della vita umana, sulla essenza delle cose materiali. Neppure in campo morale si danno norme assolute: buono o cattivo è ciò che viene approvato o disapprovato dalla società.

Maggiori esponenti:

L'empirismo è la filosofia congeniale al popolo inglese. Nel secolo XVII l'hanno professato FRANCESCO BACONE (1561-1626), HOBBES (1588-1679) e LOCKE (1632-1704); nel secolo XVIII BERKELEY (1685-1753) e HUME (1711-1776); nel secolo XIX SPENCER (1820-1903) e MILL (1806-1873); nel secolo XX RUSSELL (1872-1970), AYER (1910), RYLE (1900-1976) e molti altri.

18. Scuola illuminista

Fondatore: VOLTAIRE (1694-1778)

Dottrine principali:

L'illuminismo più che una scuola o un sistema filosofico è un complesso movimento culturale, tipico del secolo XVIII e caratterizzato da una sconfinata fiducia nella ragione umana, ritenuta capace di diradare le nebbie dell'ignoto e del mistero, che limitano e oscurano lo spirito umano, e di rendere migliori e felici gli uomini illuminandoli ed istruendoli. L'illuminismo è essenzialmente un antropocentrismo, un atto di fede appassionato nella natura umana. È un nuovo vangelo di progresso e di felicità. L'illuminismo predica un messianismo nuovo, un'era nuova, in cui l'uomo vivendo in conformità con la sua natura, sarà perfettamente felice. I caratteri fondamentali dell'illuminismo sono: *venerazione della scienza*, con la quale si spera di risolvere tutti i problemi che affliggono l'umanità; *empirismo*: tutto ciò che sta al di là dell'esperienza non mantiene alcun interesse e cessa di valere come problema; *razionalismo*: sconfinata fiducia nella ragione, il cui potere è ritenuto illimitato; *anti-*

tradizionalismo: critica della tradizione, specialmente della Chiesa e della monarchia e rifiuto di tutto ciò che è stato tramandato dal passato; *ottimismo utopistico*: l'uomo si ritiene capace di eliminare tutte le cause di infelicità e di miseria in qualsiasi settore (sociale, politico, economico, pedagogico, giuridico) e conseguire in un futuro non molto lontano uno stato di perfetta felicità.

Maggiori esponenti:

L'illuminismo è un fenomeno europeo e trova validi esponenti ovunque, soprattutto in Francia con VOLTAIRE (François Marie Arouet), DIDEROT (1713-1784), MONTESQUIEU (1689-1755), ROUSSEAU (1712-1774); ma anche in Inghilterra, con NEWTON (1642-1727) e REID (1710-1746); in Germania con REIMARUS (1694-1768), WOLFF (1679-1754), LESSING (1729-1781); e in Italia con BECCARIA (1738-1794) e GIANNONE (1676-1748).

19. Scuola idealista

Fondatore: IMMANUEL KANT (1724-1804)

Dottrine principali:

Il credo fondamentale degli idealisti è l'affermazione del primato assoluto della funzione conoscitiva rispetto a qualsiasi altra attività (estetica, economica, tecnica, politica, religiosa, ecc.). Secondo il loro punto di vista il conoscere diviene un principio sussistente: la Coscienza, il Sapere, la Ragione, lo Spirito Assoluto, l'Io puro. E, logicamente, il principio conoscitivo non si attua come rappresentazione, bensì come creazione di oggetti. Dall'attività dello Spirito traggono origine la natura, la storia e l'umanità. Nel suo agire, lo Spirito non si propone altro fine al di fuori di quello di realizzare pienamente se stesso acquistando una perfetta autocoscienza. L'istanza dell'idealismo è già presente nel sistema kantiano, ma Kant la sviluppò soltanto parzialmente, affermando gratuitamente l'esistenza di un mondo oggettivo, della cosa in sé, che esiste fuori di ogni esperienza (il *noumeno*). Ma tale postulato era possibile a prezzo d'una grave contraddizione: l'attribuzione del concetto di causa, il quale secondo i principi kantiani di per sé è applicabile solamente ai fenomeni, anche alla cosa in sé. Ai discepoli di Kant (Fichte, Schelling e Hegel) riuscì facilmente il tentativo di raggiungere l'idealismo assoluto: fu sufficiente liberare il criticismo dall'applicazione indebita del principio di causalità, trascurare la cosa in sé, e condurre alle ultime conseguenze il concetto kantiano dell'Io come attività ordinatrice e unificatrice dell'esperienza esterna ed interna. Con questa ultima operazione l'Io da unificatore diviene creatore di tutta la realtà; l'autocoscienza diviene il principio assoluto di tutto il reale e di tutto ciò che è; ogni limite al pensiero non può essere posto che dal pensiero, e dal pensiero anche superato. In breve, l'*io penso* è

insieme il mondo e Dio, il fenomeno e il noumeno, il soggetto e l'oggetto. In tal modo ogni differenza qualitativa tra Dio e la natura, tra l'Assoluto e la storia viene cancellata. La natura, la storia, l'umanità non sono altro che i momenti decisivi della manifestazione dell'Assoluto.

Maggiori esponenti:

L'idealismo è stato professato, anzitutto, dai tre grandi discepoli di Kant: FICHTE (1762-1846), SCHELLING (1775-1854) e HEGEL (1770-1831), i quali però lo svilupparono in modo diverso, in forma etica il primo, estetica il secondo, logico-storica il terzo. Alla fine del secolo XIX e all'inizio del XX l'idealismo ebbe validi esponenti in Francia (con RAVAISSON [1813-1900], BRUNSCHVICG [1869-1944], HAMELIN [1856-1907]), in Inghilterra (con BRADLEY [1846-1924] e MC TAGGART [1866-1925]), in America (con ROYCE [1855-1916]) e in Italia (con CROCE [1866-1952] e GENTILE [1875-1944]).

20. Scuola volontarista

Fondatore: ARTHUR SCHOPENHAUER (1788-1860)

Dottrine principali:

L'esaltazione del potere della ragione che con l'Illuminismo e l'Idealismo aveva toccato momenti di autentica follia, dopo la morte di Hegel (1831) scatenò tutta una serie di vivaci reazioni a favore della dimensione opposta dello spirito umano, la dimensione affettiva della volontà, delle passioni, degli istinti. Un gruppo di filosofi di grande levatura contestò l'importanza che si ascriveva alla ragione e la sua abilità a condurre l'uomo verso la completa realizzazione di se stesso, ne evidenziò i limiti di fronte ai problemi più gravi e più profondi e l'incapacità di fornire un orientamento sicuro per l'avvenire. Secondo il loro punto di vista ciò che conta maggiormente nell'uomo non è la ragione, la speculazione, la logica, la metafisica, bensì la volontà, l'istinto, la fede. C'è però chi (p. es.: Nietzsche) guarda alla dimensione volitiva dell'uomo con entusiasmo, fiducia, ottimismo e, quindi, professa un volontarismo fatto di coraggio, potenza, azione, un volontarismo volto al superamento della condizione attuale dell'umanità e allo sviluppo di un uomo superiore (super-uomo). C'è invece chi (come Schopenhauer, Kierkegaard) considera la situazione dell'uomo in modo pessimistico: l'uomo è alienato e oppresso da un male insanabile, governato da una volontà perversa, a cui con le sue forze non riuscirà mai a sottrarsi né potrà mai guarire. Egli potrà uscire da questa situazione in due modi: o sopprimendo la propria individualità (Schopenhauer) oppure affidandosi alla grazia di Dio (Kierkegaard).

Maggiori esponenti:

Oltre a Schopenhauer, KIERKEGAARD (1813-1855) e NIETZSCHE (1844-1900) che abbiamo già ricordato e che sono i massimi esponenti del volontarismo; da ricordare anche HERBART (1776-1841) e FREUD (1856-1939).

21. Scuola positivista

Fondatore: AUGUSTE COMTE (1798-1857)

Dottrine principali:

Nel secolo XIX gli scienziati moltiplicavano le loro scoperte su aspetti della natura e dell'uomo per i quali nei secoli precedenti la filosofia aveva cercato invano di fornire spiegazioni valide. Tutto questo parve giustificare l'illazione che l'unica vera filosofia fosse la scienza stessa. E questa è precisamente la tesi centrale del positivismo, il quale è, pertanto, la logica conseguenza degli insuccessi della metafisica da una parte e dei trionfi della scienza dall'altra. Il positivismo si propone di rispondere alla istanza di estendere il dominio dell'uomo sulla natura per mezzo della scienza, e, insieme, all'esigenza di organizzare per mezzo della scienza lo stesso mondo umano; onde può, sotto tale aspetto, considerarsi una prosecuzione o una riaffermazione dei motivi illuministici contro le arbitrarie costruzioni metafisiche e le aprioristiche filosofie della natura fiorite nell'età romantica. Oltre che con l'illuminismo, il positivismo è imparentato anche con il materialismo: entrambi vedono nella materia il principio supremo, la causa ultima di tutta la realtà. Uno degli aspetti più originali ed interessanti del positivismo è la preoccupazione umanistica. Da una parte esso si propone di liberare l'uomo da tutte le alienazioni ideologiche a cui l'avevano precedentemente incatenato la religione e la metafisica. Dall'altra vuole acquisire una cognizione esatta dell'uomo come essere sociale, valendosi del metodo delle scienze sperimentali: come le scienze sono idonee a formulare le leggi relative al dispiegarsi della realtà naturale, così debbono essere idonee a formulare le leggi relative al dispiegarsi del mondo sociale umano.

Maggiori esponenti:

Come l'illuminismo anche il positivismo, il cui termine fu coniato da Saint-Simon e poi adottato da Comte, è un movimento filosofico di portata europea, anzi, si può dire, mondiale, avendo avuto sostenitori e seguaci in tutte le parti del mondo. Però i suoi esponenti più illustri appartengono alla Francia (SAINT-SIMON [1760-1825] e COMTE [1798-1857], all'Inghilterra (DARWIN [1809-1882], SPENCER [1820-1903], STUART MILL [1806-1873]), alla Germania (HAECKEL [1834-1919]) e all'Italia (ARDIGÒ [1828-1920]).

22. Scuola materialista-marxista

Fondatore: KARL MARX (1818-1883)

Dottrine principali:

I fattori che maggiormente concorsero alla formazione di una interpretazione materialistica della realtà in Karl Marx furono tre: lo sviluppo della scienza, la dialettica hegeliana e l'acuirsi dei problemi economico-sociali. I trionfi riportati dalla scienza durante il secolo XIX favorirono l'affermarsi del materialismo perché fecero credere che l'unica spiegazione vera delle cose sia quella scientifica, non quella religiosa o quella metafisica. Anche l'acuirsi dei problemi economico-sociali con il progredire della civiltà industriale operò a favore del materialismo, in quanto ben presto uomini politici, sociologi e filosofi cominciarono a considerarli fondamentali, condizionanti rispetto a tutti gli altri. Ma la spinta decisiva per il trionfo del materialismo la fornì Hegel stesso con l'eliminazione della dicotomia tra reale ed ideale, tra realtà pensante e realtà estesa, tra spirito e materia, e con la risoluzione di tutta la realtà nella storia. Facendo assurgere la storia a realtà assoluta, Hegel spalancò la porta al materialismo perché, partendo da queste premesse, era facile trarre la conclusione che nello sviluppo storico pesano assai più i fattori economici che le teorie filosofiche e religiose: i primi costituiscono la struttura fondamentale, le seconde sono semplicemente sovrastrutture. Il principale artefice della « conversione » dell'idealismo nel materialismo fu Marx.

Questi ha voluto dimostrare scientificamente che l'esistenza organizzata degli individui, ossia la società, è il risultato della organizzazione dei mezzi di produzione e della loro distribuzione tra gli uomini; ha fornito una acuta e chiara diagnosi della società moderna come società basata sulla produzione e appropriazione privata della ricchezza socialmente prodotta, come società che spacca la comunità dei soggetti in classi contrapposte, capitalisti e lavoratori; da questa iniqua distribuzione della ricchezza prodotta ne deriva inevitabilmente la lotta di classe e che questa a sua volta sfocerà nella rivoluzione dei proletari di tutto il mondo che porterà alla fine del capitalismo e al trionfo del comunismo.

Maggiori esponenti:

Il materialismo dialettico elaborato da Marx con la collaborazione di ENGELS (1820-1895) fu ripreso e sviluppato « secondo la lettera » da LENIN (1870-1924), STALIN (1879-1953) e MAO (1893-1976); secondo tendenze revisionistiche da GRAMSCI (1891-1937), MARCUSE (1898-1979), BLOCH (1885-1977) e GARAUDY (1913).

23. Scuola pragmatista

Fondatori: WILLIAM JAMES (1842-1910) e CHARLES SANDERS PEIRCE (1839-1914)

Dottrine principali:

Il pragmatismo è un indirizzo filosofico tipicamente americano, sorto negli Stati Uniti alla fine del secolo scorso, ma si inquadra in quella temperie culturale che, a cavallo del secolo, domina l'Europa: la reazione al positivismo e al materialismo positivista. Mentre in Europa la reazione viene condotta sotto l'insegna dello spiritualismo, in America percorre una via nuova ed originale, la via del *successo pratico*: questo viene assunto come criterio generale nel determinare la bontà di una conoscenza, di un sistema, di una norma di condotta. Il termine *pragmatism* fu coniato da Ch. S. PEIRCE (intorno al 1872) per indicare che la funzione del pensiero consiste precisamente nell'imporre una regola d'azione, un comportamento, una « credenza » (*belief*); ne deriva che il concetto di un oggetto si identifica con gli effetti pratici che se ne possono trarre. Le tesi del Peirce sono state riprese ed efficacemente propagandate da W. James nel celebre saggio *Pragmatism* (1907), dove il succo del nuovo indirizzo filosofico viene così espresso: « Il metodo pragmatico consiste nello studio delle varie dottrine dal punto di vista delle conseguenze pratiche. Quale differenza ci sarebbe, in pratica, se fosse vera questa dottrina anziché quella? Se non si può riscontrare nessuna differenza pratica, allora le dottrine hanno in realtà la stessa importanza e qualsiasi discussione è superflua. Quando una discussione è seria, dovremmo essere capaci di mostrare le differenze pratiche che devono derivare dal fatto che una alternativa è vera e l'altra no. Tutta la funzione della filosofia è di accertare se l'accettazione di questo o quel sistema come vero implica una differenza nei miei o nei tuoi riguardi in un momento particolare della nostra vita ».

Maggiori esponenti:

Oltre a CH. S. PEIRCE e W. JAMES, che ne sono i fondatori, il pragmatismo è stato professato con qualche variazione da J. DEWEY (1859-1952) e G.H. MEAD (1863-1931). Alle tesi del pragmatismo hanno parzialmente aderito anche pensatori europei, in particolare J. ORTEGA Y GASSET (1883-1955) e E. LE ROY (1870-1954).

24. Scuola neopositivista

Fondatore: LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951)

Dottrine principali:

Il neopositivismo è, essenzialmente, l'applicazione delle teorie classiche dell'empirismo inglese all'analisi del linguaggio. Non a caso esso si è sviluppato soprattutto nel mondo anglosassone (Inghil-

terra e Stati Uniti), anche se i suoi inizi ebbero luogo a Vienna, dove un gruppo di scienziati ebrei capeggiato da Wittgenstein e Schlick si propose di elaborare un linguaggio scientifico rigoroso sottoposto a criteri infallibili di verità. I motivi che hanno determinato la trasformazione dell'empirismo da teoria della conoscenza in teoria del linguaggio sono due. Primo, il convincimento che molte discussioni filosofiche siano dovute ad una insufficiente chiarezza e precisione di linguaggio. Secondo, il desiderio di scoprire un linguaggio universale ed un criterio di significazione assoluto, validi per tutte le discipline scientifiche e filosofiche. I canoni fondamentali del neopositivismo, detto anche *positivismo logico*, sono i seguenti: a) i problemi filosofici possono essere risolti solo con l'analisi del linguaggio; b) solo le proposizioni sperimentali o fattuali, ossia le proposizioni che sono passibili della *verifica sperimentale*, hanno senso; c) le proposizioni della metafisica come pure quelle dell'estetica, della religione, della morale, ecc. non hanno un contenuto, in quanto ogni contenuto proviene dall'esperienza e, perciò, sono prive di senso. Su questi postulati si fonda la tesi centrale del neopositivismo: quella della assurdità (più esattamente, della non-sensatezza) della metafisica, dell'etica, dell'estetica e della religione.

Maggiori esponenti:

Nella forma rigida che abbiamo esposto il neopositivismo è stato sostenuto oltre che da Wittgenstein (il primo Wittgenstein) e SCHLICK (1882-1936), anche da NEURATH (1882-1945), REICHENBACH (1891-1953), CARNAP (1891-1970), RUSSELL (1872-1970) e AYER (1910). Ma, allorché si riconobbe l'insostenibilità del principio della verifica sperimentale come criterio assoluto di significanza, la corrente neopositivista si trasformò in *corrente dell'analisi del linguaggio*. Questa cessa di privilegiare il linguaggio scientifico sopra tutti gli altri e adotta come linguaggio base il linguaggio ordinario. Quanto al criterio di significanza molti sono disposti ad accogliere quello proposto da K. POPPER (1902), detto *criterio di falsificabilità*.

25. Scuola esistenzialista

Fondatori: MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) e KIERKEGAARD (1813-1855)

Dottrine principali:

La prima guerra mondiale mostrò la vacuità di tutti i sistemi filosofici, dall'idealismo al volontarismo, dal positivismo al materialismo, mettendo in scacco i valori da essi esaltati, e fece sentire l'urgenza d'un rinnovamento sostanziale della filosofia. Interprete di tale istanza di rinnovamento e, allo stesso tempo, testimone della situazione di angoscia in cui il flagello orrendo della guerra aveva sprofondato l'umanità è l'esistenzialismo, un movimento di pensiero che — rifacendosi anche al pensiero di Kierkegaard — concepisce

la speculazione filosofica come una minuta analisi dell'esperienza umana quotidiana, in tutti i suoi aspetti, teorici e pratici, individuali e sociali, istintivi ed intenzionali, ma soprattutto degli aspetti irrazionali della vita umana. I caratteri fondamentali dell'esistenzialismo sono i seguenti: a) il *metodo fenomenologico*: questo consiste essenzialmente in uno sforzo di chiarificazione della esperienza condotto non alla luce di principi metafisici ma nell'ambito dell'esperienza stessa mediante l'osservazione obiettiva della realtà così come essa si manifesta;[1] b) il *punto di partenza antropologico*: la riflessione filosofica comincia dall'uomo e si incentra sempre su di lui; c) il tentativo di integrare le *dimensioni* dell'uomo comunemente considerate *irrazionali*, come gli istinti, i sentimenti e le passioni, in una visuale più comprensiva; d) la *subordinazione dell'essenza all'esistenza*: l'uomo non è concepito come un essere naturale completamente configurato nella sua essenza sin dalla nascita, ma come un individuo che, esistendo, crea la propria essenza mediante l'uso della libertà; e) i criteri della condotta morale non sono ricavati dalla natura e neppure da Dio bensì dalla storia e precisamente dalle possibilità concrete che si presentano quotidianamente ad ognuno di noi. È *autentica* ossia morale la vita di colui che sa tradurre in atto le proprie possibilità, mentre invece è inautentica la vita di chi le trascura.

Maggiori esponenti:

L'esistenzialismo attuale ha avuto i suoi rappresentanti più illustri in Germania (con HEIDEGGER e JASPERS [1883-1969]), dove tra l'altro esercitò un influsso decisivo sulla teologia, dando origine al movimento denominato *teologia della crisi* (BARTH [1886-1968], ILLICH [1886-1965], GOGARTEN [1887-1967], BULTMANN [1884-1976]), e in Francia (con SARTRE [1905-1980], CAMUS [1913-1960], MARCEL [1889-1973], MERLEAU-PONTY [1908-1961] e LAVELLE [1883-1951]); in Italia con ABBAGNANO (1901).

26. Scuola personalista

Fondatore: CHARLES RENOUVIER (1815-1903)

Dottrine principali:

Il personalismo è un importante movimento filosofico contemporaneo che ha avuto per culla la Francia (già alla fine del secolo scorso), ma poi ha trovato molti seguaci sia negli altri paesi europei come in alcuni paesi dell'America sia del Nord sia del Sud. Si caratterizza per l'attenzione che rivolge alla persona. Contro tutti quei sistemi filosofici che trascurano la persona o facendone un momento dell'Assoluto (idealismo) o della Storia (storicismo) o della Vita (vitalismo) o della Natura (materialismo) o subordinandola alla

[1] Vedere più avanti la Scuola fenomenologica.

Società (socialismo, comunismo), il personalismo esalta la persona come valore assoluto, sempre degno della massima stima e di assoluto rispetto. Dal personalismo la singolarità delle persone viene illustrata attraverso tutto ciò che le è proprio e che non si riscontra nel mondo della natura, come la libertà, l'individualità, l'insostituibilità, la cultura, il linguaggio, la comunicazione, la responsabilità, il dovere, la vocazione, l'amore, la dedizione, ecc. Singolare è anche l'ambito ontologico in cui si colloca la persona: non quello dell'avere bensì quello dell'essere; non quello della necessità ma della libertà, non dell'egoismo ma della comunicazione; non dell'avarizia bensì della generosità. Inoltre la persona non viene concepita come una monade, un essere chiuso in se stesso, ma come essere aperto, comunicante, che si incontra e va incontro agli altri. La persona è realtà interpersonale, un essere dialogico. Per questo il personalismo viene anche detto *pensiero dialogico.*

Tutti i personalisti hanno in comune un'opposizione di fondo al pensiero sistematico dell'idealismo tedesco, al pensiero scientista del positivismo, al pensiero metafisico della scolastica, alla ermeneutica semplicemente esistenziale degli esistenzialisti, troppo frammentarie e facile preda del nichilismo. Il personalismo colloca la problematica della persona su un terreno che può contribuire a sostenere e ad integrare la coscienza storica e la dimensione sociale della persona col suo valore assoluto. Generalmente i personalisti sono pensatori religiosi (cattolici, protestanti, ebrei). Ciò spiega come il loro discorso sulla persona si apra necessariamente verso la Trascendenza: Dio è il Tu supremo che chiama, interpella e porta a compimento la progettualità umana tesa all'infinito.

Maggiori esponenti:

Tra i cattolici: CH. RENOUVIER (1815-1903), E. MOUNIER (1905-1950), J. QUILES, R. GUARDINI (1885-1968); tra i protestanti: P. RICOEUR (1913), E.S. BRIGHTMAN; tra gli ebrei M. BUBER (1878-1975) e E. LÉVINAS (1906).

27. Scuola spiritualista

Origine:

È un vasto movimento di pensiero che si sviluppa in Europa (in particolare in Francia, Italia e Germania) negli ultimi decenni dell'Ottocento e nei primi del Novecento in contrapposizione al positivismo, allo scientismo e al materialismo.

Dottrine principali:

Lo spiritualismo accoglie nelle sue file pensatori di svariate tendenze che hanno in comune tra di loro tre cose: a) il rifiuto del materialismo positivista e scientista che aveva dominato la scena culturale europea durante la seconda metà del secolo XIX; b) la riaf-

fermazione del primato della dimensione spirituale su quella materiale della realtà; c) la critica della concezione positivista delle conoscenze che aveva identificato scienza e ragione e, allo stesso tempo, assolutizzato i poteri della scienza. Denunciando le assurde pretese scientiste del positivismo, gli spiritualisti riaprono la porta alla riflessione metafisica. Questa però viene realizzata in svariati modi: secondo il modo più interioristico ed antropologico di Agostino, oppure secondo il modo più oggettivo ed ontologico di san Tommaso, oppure secondo il modo trascendentale di matrice kantiana, oppure secondo il modo dialettico di ispirazione pascaliana, ecc. Così si è avuto lo sviluppo di uno spiritualismo agostiniano (con Blondel, Lavelle, Sciacca, Lazzarini, Guzzo); di uno spiritualismo neoscolastico o neotomistico (Gilson, Maritain, Masnovo, Fabro, Bontadini); di uno spiritualismo neokantiano (Lotze, Rickert, Carabellese, Martinetti). Divisi nelle vie da percorrere gli spiritualisti si trovano però uniti nel traguardo finale: la riaffermazione di Dio quale centro spirituale dell'universo, principio primo del possente dinamismo insito nell'uomo e nelle cose, valore supremo che assicura un solido fondamento a tutti gli altri valori (morali, religiosi, sociali, personali) in particolare al valore assoluto della persona.

Maggiori esponenti:

Tra i primi e principali esponenti dello spiritualismo, oltre i nomi di cui abbiamo riferito sopra, occorre ricordare F. RAVAISSON (1813-1900), CH. RENOUVIER (1815-1903), J. LACHELIER (1832-1918), E. BOUTROUX (1845-1921), che, in certo modo, possono anche dirsi fondatori di questo movimento.

28. Scuola di Francoforte

Fondatore: M. HORKHEIMER (1895-1973), che è stato il principale animatore dell'indirizzo di pensiero che ebbe nell'*Institut für Sozialforschung* (Istituto per la ricerca sociale) di Francoforte il suo centro di irradiazione.

Storia e dottrine principali:

L'Istituto, fondato nel 1924 e diretto da Karl Grünberg, fu dominato poi dalla personalità di Horkheimer, che fu chiamato a dirigerlo nel 1931. Horkheimer diede notevole impulso agli studi dell'Istituto, proponendosi di promuovere la elaborazione di una « teoria della società esistente considerata come un tutto », avvalendosi di una ricerca interdisciplinare che contava soprattutto sull'apporto oltre che della filosofia, della psicanalisi, della antropologia, della sociologia. Nel 1932 nacque la rivista *Zeitschrift für Sozialforschung* (Rivista per la ricerca sociale), come organo ufficiale dell'Istituto. Questo, nel 1933, a causa dell'avvento del nazismo che ne aveva decretato la soppressione, fu trasferito prima a Parigi e successiva-

mente (nel 1935) a New York. Nel 1950 l'Istituto fu restituito alla sua sede originaria di Francoforte sempre sotto la direzione di Horkheimer, che però da quel momento trovò un preziosissimo collaboratore in Th. Adorno, insieme al quale scrisse, tra l'altro, *Dialettica dell'illuminismo*, una delle opere più significative della Scuola. I rappresentanti della Scuola di Francoforte generalmente tengono per buone alcune tesi fondamentali del marxismo: ruolo primario della struttura economica nel dinamismo socio-politico; priorità della prassi; negazione della metafisica; priorità della società sull'individuo; ma sono allo stesso tempo d'accordo nel respingere l'ideologia comunista. Muovendo da tali presupposti essi attuano una *disamina critica* assai dura ma sostanzialmente vera nei confronti della società attuale sia di quella capitalista sia di quella socialista, smascherandone i pregiudizi illuministici e utopistici, e il carattere fortemente oppressivo, tanto da ridurre l'*uomo ad una dimensione* (Marcuse). Nel periodo della seconda guerra mondiale l'Istituto fece una serie di ricerche sull'antisemitismo e il pregiudizio razziale, in parte raccolte nel volume collettivo *La personalità autoritaria* (1949).

Maggiori esponenti:

M. Horkheimer, Th. Adorno (1903-1969), H. Marcuse (1898-1979), ed inoltre l'economista Pollock, lo psicanalista E. Fromm (1900-1980), il sociologo J. Habermas (1929).

29. Scuola strutturalista

Fondatori: F. de Saussure (1857-1913), C. Lévi-Strauss (1908)

Dottrine principali:

Lo strutturalismo è un movimento di pensiero che, nello studio della realtà, assegna il primato alle strutture anziché ai contenuti. Dello strutturalismo si danno due versioni principali, quella linguistica e quella filosofica. Fondatore della prima è F. De Saussure, della seconda C. Lévi-Strauss. Poiché la versione filosofica dipende strettamente da quella linguistica, si può coglierne il significato soltanto tenendo presenti le tesi basilari di quest'ultima, che sono le seguenti: nello studio strutturalistico di una lingua i termini non vanno trattati come entità indipendenti ma vanno considerati nelle loro reciproche relazioni, cioè l'analisi deve basarsi sulle relazioni fra i termini; la lingua va vista come un sistema, mostrando che ci sono sistemi fonologici concreti e scoprendo le loro strutture; infine si cerca di arrivare, sia con l'induzione sia con la deduzione, alla conoscenza di leggi generali e a formulare relazioni necessarie. Dal campo della linguistica Lévi-Strauss ha trasferito lo strutturalismo allo studio generalizzato dell'uomo e della società, ritenendo di poter trattare i membri della società alla stregua dei singoli termini di

una lingua. La legittimità di tale trasferimento è stata argomentata da Lévi-Strauss attraverso lo studio delle culture primitive. Queste, a suo parere, posseggono sistemi culturali (con categorie logiche, valori morali, istituzioni sociali, ecc.) che traggono origine dall'Inconscio e operano secondo un automatismo che non lascia spazio alle iniziative dell'individuo. Lo strutturalismo è, quindi, essenzialmente una reazione contro l'esistenzialismo. Mentre questo sottolineava il valore dell'individuo, la sua indipendenza e autonomia rispetto allo Stato e alla società, lo strutturalismo dà risalto al primato che nella nostra società le strutture vantano sulla persona, tanto che questa si scopre sempre più soggiogata dalle strutture: dalla scienza, dalla tecnologia, dalla macchina, e si vede sempre più gravemente lesa nella sua libertà e nella sua autonomia. Ciò che è accaduto, secondo Foucault, è la morte dell'uomo; e, in effetti, più che la « morte di Dio », lo strutturalismo « annuncia la fine del suo uccisore [...] l'assoluta dispersione dell'uomo ».

Maggiori esponenti:

I maggiori rappresentanti dello strutturalismo sono: C. Lévi-Strauss (1908) che concepisce l'antropologia strutturale come inventario delle possibilità inconsce da cui emergono le strutture proprie di una società; M. Foucault (1926), studioso dell'*epistema*, ossia dell'*a priori storico* di alcuni periodi della civiltà occidentale.

30. Scuola fenomenologica

Fondatore: Edmund Husserl (1859-1938)

Dottrine principali:

Come suggerisce il termine « fenomenologia » — che è quello che dà il nome a questa scuola — lo studio dei fenomeni costituisce l'obiettivo primo e principale della filosofia secondo Husserl e i suoi seguaci. Senonché il loro concetto di fenomeno ha ben poco in comune con il classico concetto kantiano, il quale rimanda necessariamente alla « cosa in sé », il *noumeno*. Secondo Husserl il fenomeno è il dato immediato ed ultimo, e la questione della cosa in sé non si pone neppure. Il fenomeno, si potrebbe dire, è la cosa in sé, e in effetti per Husserl e per i suoi seguaci studiare i fenomeni significa studiare la realtà quale essa si offre alla intelligenza al fine di evidenziarne i contenuti essenziali. Per questo è essenziale l'*epoché* (termine greco che significa « sospensione », « messa in parentesi »): vale a dire la sospensione di qualsiasi conoscenza previa intorno al fenomeno preso in esame, compreso il presupposto della coscienza naturale che al di là del mondo conosciuto (mondo eidetico, dei significati) esista anche un mondo esterno.

Il metodo fenomenologico — di cui Husserl fu il geniale inventore — fu accolto con entusiasmo e fu ampiamente utilizzato da

molti filosofi del sec. XX, soprattutto dagli esistenzialisti, ma anche dai personalisti, dagli psicanalisti, dagli analisti del linguaggio, dagli antropologi, dai sociologi, dai filosofi della religione, ecc., i quali, però si appropriarono della teoria husserliana con una buona dose di libertà, depurandola quasi sempre da quella venatura idealistica che c'era in Husserl. Della fenomenologia salvaguardarono i due canoni fondamentali: l'*epoché* (cioè sospensione di ogni conoscenza o precomprensione di ciò che costituisce oggetto di studio) e *intenzionalità* (che è il riconoscimento del carattere essenzialmente referenziale della coscienza e dei suoi contenuti), mentre lasciarono cadere gli altri elementi che avevano condotto Husserl sui sentieri dell'idealismo e del solipsismo.

Maggiori esponenti:

L'indirizzo fenomenologico ha avuto un largo seguito, e l'uso del metodo fenomenologico ha consentito a numerosi pensatori di conseguire importanti risultati: a SCHELER (1874-1928) di esplorare il mondo dei valori; a HEIDEGGER (1889-1976) il mondo dell'esistenza; a MERLEAU-PONTY (1908-1961) il mondo del corpo; a WITTGENSTEIN (1889-1951) il mondo del linguaggio; a RICOEUR (1913) il mondo del simbolismo religioso; a LÉVINAS (1906) il mondo dell'altro; a MARCEL (1889-1973) il mondo della fede, della speranza e della carità; a SARTRE (1905-1980) il mondo della libertà; a GADAMER (1900) il mondo della storia.

31. Scuola epistemologica

Una vera e propria scuola[1] che porti questo nome non è mai esistita e non esiste. Nella storia della filosofia invece si registra forte attenzione a numerosi problemi della conoscenza come la natura, i fondamenti, i limiti e le condizioni di validità del sapere scientifico nei vari campi delle scienze; ciò è avvenuto soprattutto a partire da Cartesio e con maggior impegno nell'ultimo secolo. Tale attenzione è il tratto comune di tutto il pensiero moderno ed è ciò che lo distingue dal pensiero antico e medioevale. Mentre questo aveva un orientamento marcatamente metafisico, il pensiero moderno ha preso un orientamento marcatamente gnoseologico o epistemologico: la discussione fondamentale e principale riguarda il conoscere e non più l'essere. Da questo indirizzo generale e comune si distaccano sva-

[1] Per avere una scuola non basta un bel tema. La metafisica e l'etica, per esempio, sono temi bellissimi eppure non esistono né una scuola metafisica né una scuola etica. Perché si dia una scuola occorre anzitutto un maestro e poi un discreto numero di discepoli che per qualche tempo ne abbiano ripreso il pensiero. Sui grandi temi (e questo è anche il caso dell'epistemologia) sono state proposte, come è detto sopra, svariate interpretazioni ed elaborazioni da parte di numerosi maestri insigni che pertanto hanno dato luogo a molte scuole, non ad un'unica scuola.

riate ramificazioni: la scuola razionalista (con Cartesio, Spinoza e Malebranche) nel secolo XVII; la scuola empirista (con Locke, Berkeley e Hume); la scuola illuminista (con Voltaire, Rousseau, Lessing) e la scuola criticista (con Kant) nel secolo XVII; la scuola positivista (con Comte e Spencer) nel secolo XIX; la scuola neopositivista o neoempirista (con Carnap, Popper, Wittgenstein, Russell, Ayer) nel secolo XX. I recenti sviluppi della riflessione epistemologica (di Bachelard, Popper, Kuhn, Agazzi) ha fruttato un ridimensionamento delle pretese della scienza e ha rimesso in luce questioni preliminari sulla natura stessa del conoscere e del soggetto che svolge l'attività scientifica che debordano i confini dell'epistemologia e invadono il terreno della metafisica.

32. I « Nuovi Filosofi »

Non rappresentano una scuola nel senso proprio del termine, ma rappresentano sicuramente una delle correnti di pensiero più indicative della crisi della coscienza contemporanea. Giovani intellettuali marxisti, protagonisti del maggio 1968 in Francia, sono diventati progressivamente assertori di una critica radicale alla complessità teorica e pratica del marxismo nelle sue formulazioni di principio e nelle sue attuazioni storiche.

Le ragioni di questa crisi profonda nei confronti del marxismo sono state provocate soprattutto dalle tragiche vicende degli intellettuali sovietici del dissenso e dalla pubblicazione di *Arcipelago Gulag* (1978) di A. Solzenicyn.

Maggiori esponenti:
CHRISTIAN JAMBET (1949), GUY LARDREAU (1947), JEAN-MARIE BENOIST (1942), JEAN PAUL DOLLÈ (1939), MICHEL GUERIN (1946), BERNARD-HENRY LEVY (1949), ANDRÈ GLUCKSMANN (1937).

* * *

Abbiamo presentato i sistemi principali delle filosofie occidentali. Il motivo di questo è dato dal fatto che « soltanto gli occidentali, a partire dal popolo greco, sono riusciti a mettere a punto gli strumenti concettuali (la logica, la dialettica, il puro ragionamento) che sono necessari per elevare la filosofia dal livello elementare a quello scientifico. Infatti, anche nelle altre culture, specialmente in quelle derivanti dalle grandi civiltà mediorientali ed orientali, elementi filosofici appaiono in contesti di carattere prevalentemente religioso e pertanto non possono essere definiti "filosofia" in senso scientifico

vero e proprio ».[1] Altrettando non si può dire della filosofia islamica, la quale approfondì e sviluppò la filosofia scolastica prima ancora che essa si sviluppasse in Europa. I massimi rappresentanti della filosofia islamica sono AVICENNA, nato nell'Asia centrale nel 980 e morto nel 1037 durante una campagna militare; AVERROÈ, nato a Cordova, in Spagna, nel 1126 e morto nel 1198. Anche nel mondo ebraico si distinsero, nel Medioevo, due filosofi che hanno tentato di approfondire le più importanti verità della fede, servendosi anche della speculazione aristotelica e neoplatonica: AVICEBRON, nato a Malaga, in Spagna, verso il 1020 e morto a Valencia fra il 1058 e il 1069; MAIMONIDE, nato a Cordova nel 1135 e morto a Il Cairo nel 1204.

Naturalmente, alla suddivisione delle Scuole illustrate nel presente volume, specie per quanto riguarda quelle degli ultimi secoli, si possono fare delle obiezioni. Non è possibile seguire un criterio rigido e uniforme. Molti filosofi appaiono in più di una Scuola, sia per l'evoluzione del loro pensiero che per i multiformi contributi dati da numerosi filosofi a più di un indirizzo filosofico. Per questo, è utile consultare la *III Parte*, che presenta le schede dei maggiori filosofi, dall'antichità ad oggi.

[1] B. MONDIN, vol. I, p. 9.

Parte terza: I PRINCIPALI FILOSOFI *

Abbagnano Nicola (1901)

Filosofo italiano, nato a Salerno, fu allievo di A. Aliotta e docente in varie università. Distaccatosi dall'idealismo, in Italia fu tra i primi a cogliere e segnalare l'importanza della nuova prospettiva esistenziale nello studio della realtà, che proveniva dalla Germania e dalla Francia, propugnando, peraltro, una sorta di esistenzialismo positivo, in contrapposizione a quello essenzialmente negativo di Heidegger, Jaspers, Sartre. Successivamente, dopo il 1945, approfondendo il pragmatismo e lo strumentalismo anglo-americano, divenne assertore convinto di una concezione del mondo che, pur affermando la dignità assoluta della persona e dei suoi diritti, allo stesso tempo riconosce apertamente i limiti della ragione umana, la quale deve rifuggire ogni tentazione di onniscienza ed onnipotenza e coltivare la via del « limite ».

Opere principali: *La struttura dell'esistenza* (1939); *Introduzione all'esistenzialismo* (1942); *Esistenzialismo positivo* (1948); *Storia della filosofia*, in 3 voll. (1946-1950); *Possibilità e libertà* (1956); *Dizionario di filosofia* (1960).

Abelardo Pietro (1079-1142)

Filosofo e teologo francese nato a Nantes, fu una mente enciclopedica e un dialettico formidabile. Discepolo a Parigi di Roscellino (nominalista) e di Guglielmo di Champeaux (ultrarealista), ben presto prese posizione contro i suoi maestri, aprendo nuove strade sia in filosofia (con la teoria del realismo moderato), sia in teologia (col metodo dialettico del *sic et non*). Fu maestro prima di dialettica e successivamente di teologia a Parigi (nella scuola di Notre Dame

* In questa *Parte terza* vengono presentate le schede dei filosofi delle grandi Scuole del periodo antico, medioevale e moderno; un maggior sviluppo è riservato ai filosofi dell'epoca contemporanea. Le date di nascita e morte di gran parte dei filosofi dell'antichità, per mancanza di dati precisi, si devono ritenere approssimative.

e nel monastero di san Vittore) ottenendo grande successo tra la folla dei suoi auditori. Ma incappò in due grossi infortuni: quello sentimentale a causa del suo sventurato amore per la sua giovane allieva Eloisa che aveva sposato in segreto e che gli costò l'evirazione e la chiusura in convento a Chalons sur Saône fino alla morte; quello dottrinale che gli attirò la condanna dei concili di Soissons (1121) e di Sens (1141). In teologia la tendenza di Abelardo è razionalistica: mira a sottoporre all'analisi critica della ragione anche le verità di fede. In filosofia hanno avuto vasta risonanza la sua soluzione del problema degli universali secondo la linea del realismo moderato, e la dottrina della buona intenzione quale criterio unico della bontà di un'azione.

Opere principali: *Dialectica*; *De unitate et trinitate divina* (in cui tenta di accostare le tre persone della Trinità alla triade neoplatonica Uno, Mente, Anima); *Nostrorum petitioni sociorum*; *Ethica seu liber scito teipsum*; *Ingredientibus*. A carattere teologico scrisse, tra l'altro: *Introductio ad theologiam*, *Theologia christiana*.

Adler Max (1870-1937)

È annoverato tra i capiscuola dell'« austromarxismo », la nuova scuola nata da una « comunità spirituale », frantumatasi, nel 1914, per le divergenze sorte in merito alla valutazione del problema della partecipazione alla guerra, dei nazionalismi e dei caratteri della rivoluzione bolscevica.

Questione primaria dell'austromarxismo è la fondazione dei valori del socialismo e la verifica di quanta scienza sia presente nel marxismo o quanto meno derivabile da esso. La sua riflessione è polarizzata su tre questioni fondamentali: a) il concetto di progresso; b) l'interrogativo circa l'interpretazione del materialismo; c) il carattere metafisico e metodologico della dialettica.

Opere principali: l'opera nella quale Adler elabora le linee fondamentali della sua riflessione è *Problemi marxisti* (1920); altre sue opere sono: *La condizione dello Stato nel marxismo*; *Democrazia e consigli operai*; *Socialismo e intellettuali*.

Adorno Theodor Wiesegrund (1903-1969)

Filosofo, sociologo e musicologo, nacque a Francoforte, dove visse e lavorò sino all'avvento del nazismo, quando si trasferì negli U.S.A. insieme ad Horkheimer, dal '34 al '50. Tornato in Germania, divenne condirettore dell'Istituto per le Ricerche Sociali, la famosa Scuola di Francoforte, che era stata fondata nel 1924, e dal 1931 al 1933 venne diretta da Horkheimer, di cui Adorno fu sempre il più stretto collaboratore. Insieme a questi curò la stesura delle due opere fondamentali: *Dialettica dell'Illuminismo* e *Lezioni di sociologia*.

Da marxista pienamente convinto, quale fu sino agli anni '40, divenne un critico preciso del pensiero di Marx, sia come ideologia che come filosofia, impegnandosi, soprattutto negli ultimi anni, ad

analizzare criticamente i miti del progresso ed il loro sviluppo nelle società capitaliste avanzate. Nel contempo, come studioso della filosofia della musica, di cui può dirsi fondatore, indicò nell'arte il mezzo per riproporre in modo continuo la dimensione utopica per la risoluzione della crisi culturale moderna.

Opere principali: *Dialettica dell'illuminismo* (1944); *Lezioni di sociologia* (1947); *Personalità autoritaria* (1950); *Minima moralia* (1951); *Tre studi su Hegel* (1963); *Dialettica negativa* (1966). Come musicologo è notevole *La filosofia della musica moderna* (1949); *Introduzione alla sociologia della musica* (1962). Nel 1974 è uscita postuma ed incompleta la sua *Teoria estetica.*

Agostino di Ippona (354-430)

Nato a Tagaste (nell'attuale Algeria) da madre cristiana (la futura santa Monica), si dedicò a studi letterari e filosofici e poi all'insegnamento. Aderì in epoche diverse a filosofie diverse. Passò a Roma e poi a Milano: qui, anche per l'incontro con sant'Ambrogio, si convertì al cristianesimo e ricevette il battesimo. Tornato in Africa, divenne prete e poi vescovo di Ippona. Morì nel 430. Scrisse molte opere su svariati argomenti di interesse filosofico e teologico.

Sant'Agostino è il massimo esponente della filosofia cristiana durante il periodo patristico. Egli ha operato una sintesi armoniosa di cristianesimo e di neoplatonismo. Egli dà alla sua filosofia una netta impostazione interioristica (« la verità abita nell'uomo interiore ») ed è essenzialmente attraverso l'interiorità umana che egli ascende a Dio. Nell'uomo, che è mutevole — osserva Agostino —, vi è la verità, che è immutabile: in ultima analisi, Dio è la Verità che si fa riconoscere nel cuore dell'uomo.

Al problema se l'uomo possa conoscere la verità Agostino risponde con una serrata critica dello scetticismo, dimostrando che l'uomo conosce con certezza alcune verità. La conoscenza delle verità eterne, che è il vertice della conoscenza intellettiva, ha luogo attraverso la illuminazione divina. Il linguaggio ha funzione strumentale: la parola serve per comunicare le idee.

Momento centrale della sua riflessione è il tema della creazione del mondo messo in rapporto al problema dell'eternità e del tempo. Il tempo per Agostino è una dimensione propria dell'animo umano, è la durata di una natura finita che ha bisogno di tappe successive e continue per realizzarsi. Il tempo è un presente che passa, l'eternità, invece, è un presente che non passa. La mente è la misura del tempo: 1) la memoria è il presente del passato; 2) l'intuizione è il presente del presente; 3) l'attesa è il presente del futuro.

Il mondo è stato creato da Dio nella sua intierezza, sin dall'inizio, con tutte quelle virtualità, che si sarebbero venute sviluppando nella storia (*ragioni seminali*).

Inoltre, nell'affrontare il problema del male, comune alla tradizio-

ne del neoplatonismo, afferma che il male non deriva da Dio, ma dalle creature, in quanto non è una realtà positiva, ma una privazione della realtà. Contro il manicheismo sostiene la libertà dell'uomo, contro il pelagianesimo il valore della grazia.

La centralità riservata da Agostino all'interiorità dell'uomo fa sì che nel suo pensiero il problema dell'anima acquisti una particolare incidenza. Per Agostino l'uomo è « un'anima ragionevole che si serve di un corpo mortale terrestre ». Gli argomenti per dimostrare la spiritualità e l'immortalità dell'anima sono: 1) o l'anima esplica la sua attività (volere, pensare, dubitare, ecc.) senza il corpo e allora è spirituale, o ha sempre bisogno del corpo e allora è materiale. C'è un caso in cui l'anima non ha bisogno del corpo ed è quando conosce se stessa come sostanza che vive, ricorda e vuole, ecc.; 2) la prova dell'immortalità è di ispirazione platonica: l'anima si trova in continua relazione con la verità; vi è pertanto un'intima unione tra la mente che contempla la verità e la verità che è contemplata.

Con Agostino ha inoltre origine nel pensiero occidentale una vera e propria teologia della storia, innestata su una nuova filosofia della storia, ben diversa da quella del mondo classico. La storia non è più concepita come un susseguirsi di cicli che si ripetono periodicamente, ma un cammino in linea retta che sale dalla terra al cielo. Lo svolgersi della storia è la lotta tra la città terrena e quella celeste.

La storia è divisa in tre grandi periodi (l'origine, il passato, il futuro) rischiarati dalla luce della Rivelazione cristiana.

Infine, per Agostino, i rapporti fra la « città celeste » (o Chiesa) e la « città terreno » (o mondo) sono chiariti ricorrendo alla dialettica dei due amori: l'amore di Dio; l'amore di sé.

Opere principali: *Contra academicos*; *De beata vita*; *De ordine*; *Soliloquia* (quattro opere scritte tra il 386 e il 387); *De immortalitate animae* (387); *De libero arbitrio* (388); *De vera religione* (390); *Confessiones* (13 libri scritti tra il 397 e il 401); *De Trinitate* (15 libri scritti tra il 399 e il 419); *De civitate Dei* (22 libri scritti tra il 413 e il 426).

Alberto Magno (1205-1280)

Filosofo e teologo tedesco. Fece i suoi studi a Bologna e a Padova e nel 1223 entrò nell'ordine domenicano. Insegnò teologia a Parigi e poi a Colonia, dove morì. A Parigi ebbe come allievo Tommaso d'Aquino. Fu uno dei primi pensatori medievali a valorizzare la filosofia e la scienza aristotelica, dichiarandola compatibile con la fede cristiana; ne raccomandò l'assunzione da parte della Chiesa e diede egli stesso l'esempio di come si poteva utilizzare le dottrine scientifiche e metafisiche di Aristotele a vantaggio del cristianesimo. A tal fine cercò di liberare il pensiero del filosofo greco dalle distorsioni che gli aveva procurato l'interpretazione di Averroè. In tal modo egli spianò la strada al discepolo Tommaso d'Aquino, che riuscì ad operare

quella grande sintesi del pensiero aristotelico con la rivelazione cristiana, che costituisce una delle massime conquiste del Medioevo.

Opere principali: *Commentari* alle opere di Aristotele; *Tractatus de natura boni*; *Summa de creaturis*; commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo; *Summa theologiae*.

Althusser Louis (1918)

Filosofo francese, nato ad Algeri e discepolo di Bachelard, ha insegnato a lungo all'« École Normale Superieure » di Parigi sino a quando fu colpito da una malattia mentale. Appartiene con Bloch e Garaudy al neomarxismo francese.

Egli ritiene che la dialettica hegeliana sia funzionale in ordine alla prassi marxiana, leninista e maoista e pertanto vada o abbandonata o ridefinita; asserisce, inoltre, che in Marx è presente una « rottura epistemologica » tra la nozione fondamentale di « modo di produzione » e l'umanesimo degli scritti giovanili.

Assume, pertanto, il metodo strutturale come chiave di lettura dei testi marxiani con soluzioni opposte a Bloch e a Garaudy. Egli nega infatti che nelle opere giovanili di Marx esista la prospettiva di un « umanesimo socialista », attribuendo al concetto di umanesimo una valenza ideologica e al concetto di socialismo una valenza scientifica. Marx, secondo Althusser, si è impegnato in un affrancamento dai pregiudizi filosofici e, anche se non ha eliminato l'ideologia, ha creato le condizioni storiche per conoscerla, ponendosi così da un punto di vista scientifico. L'approccio scientifico all'ideologia avrebbe pertanto costituito il vero merito di Marx e del marxismo.

Opere principali: *Per Marx* (1965) e *Leggere il « Capitale »* (scritto con i suoi allievi nel 1965); *Lenin e la filosofia* (1969), *Umanesimo e stalinismo* (1973), *Elementi di autocritica* (1974).

Anassagora (500-428 a.C.)

Originario di Clazomene, in Asia Minore, introdusse la filosofia ad Atene. Fu filosofo e scienziato. Ad Atene divenne maestro di Pericle. Imprigionato a causa delle sue teorie astronomiche, fu liberato per intercessione di Pericle e morì in esilio.

Anche per Anassagora, come per Democrito, l'essere è costituito da atomi qualitativamente diversi, le « omeomerie ». La diversità dei corpi è data dal prevalere di determinate omeomerie. Per primo Anassagora pone come causa del divenire una Mente Suprema (*Nous*), principio ordinatore delle cose. Così egli supera la spiegazione naturalistica dell'universo ed apre orizzonti nuovi al pensiero greco. Della sua opera *Sulla natura* rimangono 12 frammenti.

Anassimandro (610-546 a.C.)

Matematico e astronomo di Mileto, oltre che filosofo. Successe a Talete nella guida della Scuola ionica. Pone come principio primo di tutte le cose qualcosa di indeterminato (*àpeiron*). Il suo eterno

movimento determina nella materia, per separazione, i contrari. L'*àpeiron* (infinito) di Anassimandro è un concetto nuovo e importantante perché introduce elementi metafisici, che trascendono cioè le cose « finite ». Della sua opera *Della natura* rimane un solo frammento.

Anassimene (585-528 a.C.)

Nacque a Mileto, come Talete e Anassimandro, di cui fu discepolo. Ripone il principio primo nell'aria, che è eterna e in continuo movimento, rifiutando così il concetto dell'*àpeiron* del suo maestro Anassimandro. È l'espressione più compiuta della filosofia ionica.

Della sua opera *Sulla natura* rimane un solo frammento.

Anselmo d'Aosta (1033-1109)

Nato ad Aosta entrò, adolescente, nell'abbazia benedettina di Bec, in Normandia, nel 1086 ne divenne abate. Una decina d'anni più tardi fu nominato vescovo di Canterbury in Inghilterra.

Anselmo è il massimo pensatore cristiano del secolo XI e dà l'avvio alla rinascita del pensiero filosofico e teologico medioevale. Egli studia, tra l'altro, due problemi di fondamentale importanza per la filosofia cristiana: il problema dei rapporti tra fede e ragione che risolve secondo la linea dell'armonia nella sottomissione della ragione alla fede e il problema della esistenza di Dio, che risolve con la celebre prova ontologica (movendo cioè dal concetto che Dio è l'essere massimo che si possa concepire: *id cuius maius cogitari nequit*).

Opere principali: *Monologion*; *Proslogion*; *Cur Deus homo*; *De veritate*; *De grammatico*.

Ardigò Roberto (1828-1920)

Nato a Casteldidone (Cremona), mentre compiva gli studi classici a Mantova si sentì chiamato alla vocazione sacerdotale. Venne ordinato prete nel 1851 a Mantova, dove fu nominato canonico della cattedrale nel 1863. Dopo un lungo periodo di crisi, abbandonò il sacerdozio nel 1871. Nel 1881 fu chiamato alla cattedra di storia della filosofia nella università di Padova. Ricoprì tale incarico per quasi 30 anni. Morì suicida a Mantova dove si era ritirato.

Ardigò fu il più illustre rappresentante del positivismo in Italia. Rifacendosi a Spencer, Ardigò insegna che tutta la realtà è una « formazione naturale » che va dal sistema solare alle più elevate espressioni del pensiero umano; pertanto egli considera la vita psichica quella che rivela nel modo più singolare la vita stessa dell'universo. Secondo Ardigò la differenza tra l'uomo e l'animale è soprattutto organica. Nell'uomo la più perfetta organizzazione del sistema nervoso e specialmente del cervello, consente uno sviluppo psichico più perfetto. Tutta la realtà è omogenea; perciò non esiste l'inconoscibile (Dio) ma soltanto l'ignoto. Quindi non esiste trascendenza ma pura e assoluta immanenza, per cui non si possono superare i confini della coscienza o del mondo umano.

Opere principali: *La psicologia come scienza positiva* (1870); *La morale dei positivisti* (1879); *Relatività della logica umana* (1881); *Il fatto psicologico della percezione* (1882); *Sociologia* (1886); *La scienza dell'educazione* (1893); *L'unità della coscienza* (1898).

Aristotele (384-322 a.C.)

Nato a Stagira (Tracia), visse soprattutto ad Atene; fu discepolo di Platone e precettore di Alessandro Magno; fondò ad Atene il « Liceo » o Scuola peripatetica (335). Insieme a Platone, Aristotele è la figura dominante della storia della filosofia, dall'antichità sino all'epoca moderna.

Ha scritto su moltissimi argomenti: sulle scienze, sulla logica, sulla filosofia. Mentre Platone preferisce il dialogo, Aristotele usa il trattato filosofico come espressione del suo pensiero.

È il creatore della logica, cioè dello studio sistematico dei concetti e dei loro rapporti. Nel campo del ragionamento propone due metodi: la deduzione e l'induzione.

Aristotele sostiene che la scienza è superiore all'esperienza, perché la scienza è conoscenza mediante le cause. La *Metafisica* è l'opera in cui Aristotele si occupa dei principi primi delle cose. La verità prima e fondamentale è il principio di non-contraddizione, principio noto, assoluto, indimostrabile.

Quanto al costitutivo essenziale delle cose, Aristotele rifiuta la teoria platonica delle Idee perché essa, a suo avviso, non spiega né l'essenza delle cose, né il loro divenire, né il loro rapporto con le Idee, né in che modo l'uomo le possa conoscere. La spiegazione della realtà va ricercata nella realtà stessa, costituita di sostanze e di accidenti ed i cui elementi costitutivi sono la materia e la forma. Materia e forma esistono soltanto insieme (« *sinolo* »): alla sostanza la forma conferisce i caratteri specifici; la materia conferisce le caratteristiche individuali.

Attraverso un'approfondita analisi del divenire, Aristotele giunge alla scoperta delle nozioni di potenza e di atto. È la « potenza » che rende possibile il divenire. Il divenire delle cose deriva dal passaggio della potenza all'atto. Solo Dio è Atto puro, unico, eterno. L'uomo, come tutti gli esseri, è costituito di materia e forma: la materia è il corpo, la forma l'anima che ha tre funzioni: vegetativa, sensitiva e intellettiva. La conoscenza umana ha come sua prima sorgente l'esperienza sensitiva. Secondo Aristotele la felicità dell'uomo consiste nell'attività della ragione mediante l'esercizio delle virtù dianoetiche o dell'intelletto e le virtù morali.

Per lui lo Stato ha origine naturale e non convenzionale; esso deve facilitare la completa realizzazione delle capacità umane. Esistono tre forme di costituzioni giuste (monarchia, aristocrazia, repubblica) e tre forme ingiuste (tirannia, oligarchia, « democrazia ». L'estetica di Aristotele è una filosofia dell'arte, cioè un'attività che mira a pro-

durre una cosa bella. La funzione dell'arte è duplice: pedagogica e catartica (cioè di purificazione teoretica delle passioni).

Aristotele ha realizzato una grandiosa costruzione filosofica i cui elementi fondamentali sono: efficace metodo di ricerca (logica) e forma espositiva; analisi acuta degli elementi costitutivi del mondo fisico; visione realistica del mondo e dell'uomo; concezione alta (per i tempi) della trascendenza di Dio. Elementi caduchi sono invece: inadeguata analisi della natura; mancato riconoscimento della causa efficiente del mondo; eternità della materia; concezione di Dio come motore immobile; dualismo di fondo del sistema.

Opere principali: *Metafisica* (14 libri); *Fisica* (8 libri); *Etica nicomachea* (10 libri); *Politica* (8 libri); *De anima* (3 libri); *Poetica*. (1 libro).

Averroè (il suo nome arabo è **Ibn Rushd**) **(1126-1198)**

Filosofo e scienziato arabo spagnolo, nacque a Cordoba, e di quella città fu anche per vari anni *qadì* (giudice).

Genio polivalente operò in molti campi: teologia, diritto, medicina, matematica, astronomia e filosofia. Ma egli è ricordato soprattutto come commentatore di Aristotele, tanto che è chiamato « il commentatore » per antonomasia: « Averrois che 'l gran commento feo », dice Dante nella *Divina Commedia*. Averroè contribuì in modo determinante alla diffusione del pensiero di Aristotele tra gli scolastici cristiani. L'interpretazione letterale delle opere di Aristotele operata da Averroè lo poneva spesso in contrasto con alcune dottrine fondamentali del cristianesimo. Per questo fu criticata da Alberto Magno e san Tommaso, i quali promossero una nuova interpretazione che si armonizzava più facilmente con la loro fede. Di religione musulmana, Averroè pone invece una netta separazione tra fede religiosa e pensiero filosofico.

Opere principali: *Commentari* (grande, medio, piccolo) alle opere di Aristotele (1169-1180); *La distruzione della distruzione*; *Esposizione dei metodi di dimostrazione relativi ai dogmi della religione.*

Avicenna (il suo nome arabo è **Ibn Sina**) **(980-1037)**

Filosofo e scienziato persiano, nacque a Bukara nell'Asia centrale (Uzbekistan). Ragazzo prodigio acquistò una cultura enciclopedica. Si affermò soprattutto come medico e come filosofo. A 17 anni era già un medico famoso e durante il Medioevo, in Europa, egli godeva più fama come medico che come filosofo.

Per quanto concerne la filosofia, Avicenna è il massimo rappresentante della filosofia araba. Su una base sostanzialmente neoplatonica e utilizzando ampiamente le categorie metafisiche di Aristotele (materia-forma, atto-potenza, sostanza-accidenti, ecc.) egli creò una im-

ponente sintesi tra il pensiero religioso musulmano e il pensiero filosofico greco.

Opere principali: della sua prodigiosa produzione letteraria che venne molto diffusa nell'Occidente cristiano, sono noti soprattutto: il breve *Najat* (un compendio di metafisica); il voluminoso *Chifa* (conosciuto dai medioevali sotto il titolo di *Liber sufficientiae*: un'opera che comprende trattati sulla logica, la fisica, la matematica, la psicologia e la metafisica); il *Canone* (una grande enciclopedia medica in cinque libri); *Direttive e rilievi*; *Libro di scienza.*

Bachelard Gaston (1884-1962)

Epistemologo francese, nato a Bar sur Aube, insegnante per molti anni alla Sorbona di Parigi; come rappresentante del razionalismo scientifico è impegnato a chiarire il senso dell'*opus rationale* che costituisce la scienza. Egli si oppone sia al positivismo che allo spiritualismo. Nella sua gnoseologia Bachelard pone la coppia esperienza-ragione alla base di tutta la conoscenza umana. L'elemento teorico però svolge il ruolo direttivo.

Il procedimento scientifico si configura come « realizzante », cioè come realizzazione del razionale e del matematico.

La posizione filosofica di Bachelard potrebbe essere definita come un « razionalismo applicato », in cui primeggia la direttrice che va dalla ragione all'esperienza e che corrisponde alla supremazia della fisica-matematica. Come Gadamer e Popper, anche Bachelard ritiene che l'osservazione scientifica si realizza sempre muovendo da una teoria precedente e preparatrice e non viceversa.

Opere principali: *Il valore intuitivo della relatività* (1929); *Il nuovo spirito scientifico* (1934); *La formazione dello spirito scientifico* (1938); *Il razionalismo applicato* (1949); *Il materialismo razionale* (1953).

Bacone Francesco (Francis Bacon) (1561-1626)

Nato a Londra da una famiglia dell'alta borghesia, si diede alla carriera politica ottenendo onorificenze e cariche importanti. Nel 1621 fu accusato e condannato per corruzione nell'esercizio delle sue funzioni di lord cancelliere. La pena inflittagli gli fu risparmiata per la protezione di cui godeva presso il re.

Bacone elabora il nuovo metodo *induttivo*: con gli esperimenti si deve raccogliere una sufficiente informazione e poi, per mezzo della ragione, si devono elaborare ipotesi generali che consentano di arrivare a riconoscere la causa del fenomeno studiato. Il fine della scienza è pratico, l'oggetto è la causa delle cose naturali.

Nella sua opera *Novum Organon* contrappone una nuova logica induttiva a quella aristotelica, essenzialmente deduttiva. Nella 1ª parte, *pars destruens*, demolisce quegli ostacoli (*idola tribus, specus, fori, theatri*) che possono impedire la ricerca scientifica; nella 2ª, *pars costruens*, indica il procedimento per arrivare ai risultati.

Bacone ha il grande merito di essere stato il primo a porsi in maniera sistematica il problema del metodo proprio delle scienze sperimentali, del loro oggetto e del loro fine. Pur non avendo dato nessun contributo concreto al progresso di qualche scienza, il suo apporto è fondamentale perché ha fatto progredire la scienza in quanto tale.

Opere principali: *Discorso in elogio della conoscenza* (1592); *De sapientia veterum* (1609); *Instauratio magna scientiarum* (1609) (in sei parti, ma ne portò a termine solo due: *De dignitate et augmentis scientiarum* e *Novum Organon*); *Saggi* (1625).

Bergson Henri (1859-1941)

Filosofo francese, nato a Parigi. Nel 1900 ottenne la cattedra di filosofia al Collegio di Francia, dove le sue lezioni ebbero un grandissimo successo. Nel 1927 ricevette il premio Nobel per la letteratura. La sua influenza sui suoi contemporanei e sulle generazioni successive (tra cui è da ricordare Maritain) fu notevole. È stato uno dei maggiori rappresentanti dello spiritualismo francese, in forte polemica con il positivismo e lo scientismo della fine del secolo XIX e gli inizi del XX: è stato la loro coscienza critica. Esercitò una grande influenza anche sull'esistenzialismo francese, sul pragmatismo e sulla fenomenologia.

Bergson ha elaborato una filosofia antimeccanicistica e antimaterialistica imperniata su due tesi fondamentali: 1) la realtà è durata; 2) la realtà è colta mediante l'intuizione. La realtà scaturisce da una evoluzione creatrice colma di possenti energie, differentemente impegnate (torpore vegetativo, istinto, intelligenza) e orientate in due direzioni: ascensionale (verso la vita), discendente (verso la materia).

Oggetto della filosofia è lo slancio vitale, che si manifesta nel continuo divenire degli esseri: dalla materia allo spirito e dallo spirito alla materia. L'applicazione alla morale della distinzione fra ragione e intuizione dà origine rispettivamente alla morale « chiusa » e a quella « aperta ». La medesima distinzione vale per la religione « statica » e la religione « dinamica ». La pratica della religione dinamica è la vita mistica (il cui vertice è il misticismo cristiano). Attraverso l'esperienza dei mistici, Bergson arriva all'esistenza di Dio. La mistica, però, esige la « meccanica »; come la meccanica esige la mistica.

Opere principali: *Materia e memoria* (1896); *Il riso* (1901); *Introduzione alla metafisica* (1903); *L'evoluzione creatrice* (1907); *L'intuizione filosofica* (1911); *L'energia spirituale* (1919); *Le due fonti della morale e della religione* (1932); *Il pensiero e il movimento* (1934).

Berkeley George (1685-1753)

Irlandese, fu professore al « Trinity College » di Dublino. Nel 1709 prese gli ordini sacri nella Chiesa anglicana. Viaggiò in Inghil-

terra, Francia e Italia. Nel 1721 si recò in America per erigervi un seminario, ma dovette rinunciare. Nel 1723 fu nominato vescovo.

Berkeley, che era un'anima profondamente religiosa, fu molto sensibile agli argomenti che i materialisti portavano contro la religione, per cui tutta la sua attività filosofica fu rivolta alla difesa del teismo e all'affermazione del primato dello spirito sulla materia. Sua tesi fondamentale è quella secondo cui l'essere delle cose si risolve nell'essere pensato (tutte le qualità sono secondarie). La materia è passività, lo spirito è attivo; ed è nella mente (umana o divina) che le idee esistono. La propria esistenza è conosciuta immediatamente; la conoscenza degli altri spiriti è mediata e indiretta; la conoscenza di Dio è mediata ed evidente. Contro Locke sostiene che non esistono idee astratte e generali. La filosofia studia le idee ed il linguaggio attraverso il quale Dio si manifesta (la filosofia religiosa berkeleiana si ispira al neoplatonismo). Solo la fede rivelata, infine, è in grado di illuminare la vita e di avere effetti benefici sugli uomini.

Opere principali: *Commentari filosofici* (1707-1708); *Teoria della visione* (1709); *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710); tre *Dialoghi tra Hylas e Philonus* (1713); *De motu* (1721).

Bernstein Eduard (1850-1932)

Nato a Berlino e passato attraverso l'esperienza dell'esilio svizzero, fu il massimo teorico del revisionismo socialdemocratico. Collaboratore di Marx ed Engels, fu particolarmente amico di quest'ultimo e ne ottenne l'affidamento delle opere postume. Nel 1919 iniziò una dura polemica contro il leninismo e il sistema rivoluzionario russo.

Bernstein, che rifiuta la dittatura del proletariato sulle altre classi, affida al socialismo il compito etico di favorire la collaborazione tra le classi, realizzando delle riforme in seno alle stesse istituzioni borghesi al fine di realizzare l'integrazione dei lavoratori nella struttura produttiva. Egli ritiene fallite le previsioni fondamentali di Marx e vede come limite del marxismo il dualismo tra economia e politica.

Il revisionismo-riformista di Bernstein deriva dalla sua convinzione che la democrazia è un inizio e un fine al tempo stesso: soppressione del dominio di classe e perseguimento di una società migliore, quale impegno costante, senza fine, attraverso passaggi graduali e progressivi.

Opere principali: *Per la storia e la teoria del socialismo* (1901); *Ferdinand Lassalle* (1914); *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* (1919).

Bloch Ernst (1885-1977)

Filosofo tedesco, tra i massimi esponenti del marxismo revisionista. Nacque a Ludwigshafen. Durante la prima guerra mondiale si

ritirò in Svizzera, mentre durante il dominio nazista si rifugiò negli Stati Uniti. Terminata la seconda guerra mondiale si trasferì nel 1949 nella Germania orientale, a Lipsia, occupando la cattedra di filosofia. Ma nel 1961, accusato di revisionismo, abbandonò la Germania orientale e si trasferì a Tubinga per ricoprirvi una cattedra di filosofia. Bloch ha operato una revisione profonda del marxismo soprattutto in due punti: a) nell'abbandono del principio della dialettica, ch'egli sostituisce con quello della possibilità (del « non-ancora »); b) nell'incentrare l'interpretazione della storia in una nuova concezione dell'uomo, invece che nello studio dei fenomeni economici, come aveva fatto Marx. Anima dell'antropologia blochiana è la speranza e l'utopia; a questa dimensione Bloch assegna un primato assoluto nei confronti di tutte le altre: vita, volontà, amore, pensiero ecc. La religione è la sfera in cui l'uomo proietta la sua brama di una esistenza riconciliata. Dio non è altro che un tentativo di dare un volto allo « spazio utopico ». La costruzione della sua filosofia della speranza però è fragile e insostenibile.

Opere principali: *Spirito dell'utopia* (1918); *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel* (1949); *Il principio speranza* (1954-1959); *Diritto naturale e dignità umana* (1961); *Ateismo nel cristianesimo* (1968); *Il problema del materialismo: storia e sostanza* (1972).

Blondel Maurice (1861-1949)

Nato a Digione, collaborò con l'organo del movimento modernista *Annali di filosofia cristiana*, fondato da Laberthonnière. Quando, nel 1907, la Chiesa condannò il movimento modernista, Blondel cessò la sua collaborazione alla rivista.

Ispirandosi al metodo volontaristico di Agostino e Pascal, cerca di dare un fondamento sicuro al riconoscimento dell'esistenza di Dio, mediante la dialettica dell'azione. Infatti agire è volere e volere è volere qualcosa: ciò che è proprio dell'agire è il continuo risorgere in esso di uno squilibrio tra il potere e il volere, tra la volontà voluta e la volontà volente. Ne deriva una insoddisfazione che non si appaga fino a che la volontà voluta non abbia soddisfatto pienamente al desiderio infinito della volontà volente raggiungendo un oggetto adeguato al suo desiderio infinito, cioè Dio.

Blondel vuole dimostrare che la natura umana è aperta verso l'alto ed è predisposta, sia pure in modo passivo, ad essere inserita in un ordine di realtà superiore alla sua natura, che è il solo che possa realizzare completamente le tendenze dell'uomo.

Opere principali: *L'azione. Saggio d'una critica della vita e d'una scienza della pratica* (1893); *Storia e dogma* (1904); *Il pensiero* (1934); *L'essere e gli esseri* (1935); *La filosofia e lo spirito cristiano* (1944-1946).

Boezio Severino (480-524)

Filosofo ed uomo politico, nacque a Roma dalla nobile famiglia

degli Anici. Fu console e primo ministro del re ostrogoto Teodorico. Accusato di tradimento, fu imprigionato, processato e giustiziato a Pavia.

Nella sua opera più celebre, *De consolatione philosophiae*, scritta in prigione mentre attendeva l'esecuzione capitale, egli cerca di risolvere il problema eternamente dibattuto della sofferenza degli innocenti, e dei problemi con esso connessi, quali la provvidenza di Dio e la libertà umana, il tempo e l'eternità. Boezio è considerato uno dei padri della Scolastica e questo per due motivi: per la traduzione in lingua latina degli autori (Platone, Aristotele, Porfirio ecc.) ai quali gli scolastici attingeranno molte loro dottrine; e per la definizione di alcuni concetti fondamentali quali quello di persona, eternità, felicità ecc. che saranno ripresi e costantemente adoperati dai filosofi medioevali.

Opere principali: l'attività letteraria di Boezio fu eccezionale. Tradusse in latino e commentò molte opere di Platone, Aristotele, dei neoplatonici, degli scrittori di matematica, geometria, astronomia, musica del periodo ellenistico. Scrisse inoltre piccoli trattati di filosofia (*De Trinitate; De hebdomadibus*), di teologia (*De fide catholica; Contra Eutichen et Nestorium*), di musica (*De institutione musicae*). Ma la sua opera più celebre è il *De consolatione philosophiae.*

Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274)

Nato a Bagnoregio (Viterbo), entrò nell'ordine francescano ancora molto giovane. Studiò teologia a Parigi e fu nominato maestro di teologia. Nel 1255, fu esonerato dall'insegnamento, assieme a san Tommaso d'Aquino, per opera dei maestri secolari dell'università di Parigi. Nel 1257 fu reintegrato nell'insegnamento e poco dopo fu nominato ministro generale dell'ordine francescano.

Teologo, filosofo e santo. È ricordato col titolo di *doctor seraphicus.*

S. Bonaventura sottolinea con vigore la coesistenza di ragione e fede e la subordinazione della prima alla seconda. L'oggetto della filosofia è l'esemplarismo, cioè la proprietà che le cose hanno di essere immagine di Dio. Egli considera assurda la dottrina di una creazione nel tempo; ritiene che la « materia » (che non è concepita come qualcosa di corporeo) entri nella costituzione di tutti gli esseri finiti.

L'uomo, pur essendo una sola natura, è costituito di corpo e di anima. La conoscenza umana si vale sia dell'astrazione sia della illuminazione. La volontà, nell'uomo, è più importante dell'intelletto. L'esistenza di Dio è evidente. In Lui ci sono tre tipi di conoscenza: approvazione, visione, intelligenza. L'essenza divina è il modello di tutte le cose.

In una delle sue opere più importanti, il trattato mistico *Itinerarium mentis in Deum,* afferma che il nostro processo di ascensione

dalle cose sensibili verso Dio avviene per gradi: per conoscenza dei vestigi della Trinità nel mondo sensibile, per conoscenza dell'immagine che abbiamo della Trinità nella nostra anima; per conoscenza diretta di Dio.

Opere principali: *Commentario alle Sentenze* (quattro volumi scritti fra il 1250 e il 1254); *Quaestiones disputatae*: *De scientia Christi* (1254), *De mysterio Trinitatis* (1254), *De perfectione evangelica* (1255); *Breviloquium* (1254-1257); *Reductio artium ad theologiam* (1254-1255); *Itinerarium mentis in Deum* (1259).

Bontadini Gustavo (1903)

Filosofo italiano, nato a Milano, professore di filosofia teoretica nelle università di Urbino e Pavia e poi all'Università Cattolica di Milano. È da annoverarsi tra i rappresentanti più significativi ed autorevoli della neoscolastica italiana. Inizialmente seguace dell'idealismo gentiliano, ben presto l'abbandonò per orientarsi decisamente verso una visuale metafisica cristiana che assume come principio fondamentale la *creazione del divenire* o « teorema della creazione ». Secondo Bontadini la mediazione metafisica dell'esperienza è necessaria per rimuovere quella contraddizione che si presenta sul piano fenomenologico: la contraddizione costituita dall'*identità* del positivo e del negativo nel divenire.

Opere principali: *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938); *Studi di filosofia moderna* (1966); *Metafisica e deellenizzazione* (1971); *Conversazioni di metafisica* (1971).

Boutroux Emile (1845-1921)

Nato a Montrouge, studiò filosofia, matematica e fisica. Si laureò alla Sorbona. Insegnò all'università di Nancy e poi alla Sorbona.

Boutroux fa una critica radicale al positivismo meccanicistico, in nome della libertà della natura e dello spirito, e di una nuova concezione della scienza. L'unica vera legge necessaria è quella del principio di identità che è una legge del pensiero e non delle cose. La scienza della natura deve accontentarsi di leggi contingenti. Le leggi del I gruppo (logiche, matematiche, meccaniche, fisiche) si prestano meglio al calcolo matematico, quelle del II gruppo (biologiche, psicologiche, sociali) sono più vicine alla realtà. Oltre lo spirito scientifico, vi è la « ragione » che si occupa delle ragioni umane e divine.

Opere principali: *Sulla contingenza delle leggi della natura* (1874); *L'idea della legge naturale nella scienza e filosofia contemporanea* (1895); *La natura e lo spirito* (1904-1905); *Scienza e religione nella filosofia contemporanea* (1908).

Bruno Giordano (1548-1600)

Nato a Nola, entrò nell'ordine domenicano e dopo essere stato accusato di eresia, lasciò l'abito talare. Dopo aver peregrinato in

Svizzera, Francia, Inghilterra e Germania, fu denunziato al tribunale dell'Inquisizione e, non volendo ritrattare, fu arso sul rogo a Roma.

Per Bruno la realtà è costituita da due principi fondamentali: il principio attivo o anima del mondo, e quello passivo o materia. Dio si identifica con l'anima del mondo che genera eternamente un mondo infinito (panteismo). Dio non è conoscibile; lo spirito umano è spinto dall'eroico furore a tendere sempre più in alto e ad avvicinarsi a Dio, disinteressandosi di ciò che prima lo teneva avvinto.

Opere principali: *De la causa principio et uno* (1584); *De l'infinito universo et mondi* (1584); *La cena delle ceneri* (1584); *Spaccio della bestia trionfante* (1584); *Eroici furori* (1585); *De monade* (1590).

Buber Martin (1878-1965)

Filosofo tedesco nato a Vienna da famiglia israelita, ha insegnato etica ebraica a Francoforte e dal 1938 si è trasferito in Palestina; è il più importante rappresentante del personalismo religioso ispirato dalla tradizione ebraico-hassidica. È morto a Gerusalemme.

Secondo Buber la persona è un essere in relazione, caratterizzato dall'esperienza dialogica *Io-Tu.* Il dialogo con Dio è la garanzia della comunione tra gli uomini. Buber contrappone il rapporto « Io-Tu » che è proprio della relazione dialogica al rapporto « Io-Esso » che è quello dell'affermazione individuale. L'individualità appare in quanto si distingue da altre individualità. La persona appare in quanto entra in relazione con le altre persone. La prima è il legame naturalizzato, la seconda è la forma spirituale della indipendenza naturale.

Il rapporto « Io-Esso » è caratterizzato dall'uso, dal possesso, dal dominio, dalla fatalità. Il rapporto « Io-Tu » è caratterizzato dal dialogo, dall'incontro, dalla dedizione, dall'amore, dalla libertà, dal destino.

Opere principali: *La leggenda di Baal Shem* (1908); la sua opera fondamentale *Io e Tu* (1923); *Gog e Magog* (1941); *I racconti dei chassidim* (1949); *Sentieri in Utopia* (1950); *Immagini del bene e del male* (1952).

Butler Joseph (1692-1752)

Filosofo inglese, fu vescovo di Durham e cappellano della casa reale. Aperto avversario e critico intelligente del deismo radicale e dell'illuminismo antireligioso, Butler sostenne la complementarietà e convergenza tra natura e rivelazione, evidenziando tutta una serie di analogie che intercorre tra i due ordini. Ciò vale anche per l'ordine etico: in effetti la coscienza, voce naturale di Dio nell'uomo, mentre gli rivela la sua miseria e i suoi limiti, allo stesso tempo gli testimonia la sua vocazione soprannaturale.

Opere principali: *Quindici sermoni sulla natura umana* (1720); *Analogia della religione naturale e rivelata con la costituzione e il corso della natura* (1736).

Calvino, nome italianizzato di Jean Cauvin (1509-1564)

Nato a Noyon, in Francia, fu contemporaneo di Lutero e fu con lui il padre della Riforma protestante. Di famiglia borghese, ricevette dapprima una formazione umanistica a Parigi; poi per volontà del padre si dedicò agli studi giuridici nelle università di Orleans e Bourges, conseguendo il dottorato in giurisprudenza. Quando cominciò a interessarsi della Riforma luterana si rifugiò nel 1534 in Svizzera, prima a Basilea e poi a Ginevra, dove fomentò e capeggiò la rivolta contro la Chiesa di Roma; fondò una nuova chiesa di cui divenne il leader indiscusso, onnipotente e intollerante. La sua opera principale è intitolata *Institutiones religionis christianae* (4 volumi). I punti chiave del suo sistema sono i seguenti: sovranità assoluta ed esclusiva della Parola di Dio, cioè della Scrittura; predestinazione di alcuni uomini alla salvezza e di altri alla dannazione eterna. La vera Chiesa è quella dei predestinati alla vita eterna e, in concreto, di coloro che aderiscono a Cristo con fede sincera; tale adesione si manifesta esteriormente con i sacramenti del Battesimo e della Cena e con le opere buone.

Campanella Tommaso (1568-1639)

Nacque a Stilo, in Calabria. Domenicano, nel 1599 preparò una insurrezione della Calabria contro la Spagna. Imprigionato, rimase in carcere per 27 anni. Liberato nel 1633, si rifugiò poi a Parigi, dove morì, sotto la protezione del re Luigi XIII.

Campanella segue in parte la teoria di Telesio del sensismo e del naturalismo, ma lo supera per la sua teoria della conoscenza innata di sé (*sensus inditus*) che precede e condiziona ogni altra conoscenza. Nelle cose l'autocoscienza diventa *sensus abditus* cioè nascosto perché le cose subiscono un forte influsso dall'esterno. Nella *Città del Sole* Campanella formula il suo stato ideale, il cui governo è teocratico, con perfetta fusione del potere politico e religioso. Tenta di fondere il cristianesimo (*religio addita*) con la religione naturale (*religio indita*) dettata dalla ragione.

Opere principali: *Philosophia sensibus demonstrata* (1591); *La città del sole* (1602); *Philosophia rationalis* (1606-1614); *Theologia* (1613-1624); *Philosophia realis* (1619); *Metaphisica* (1623).

Carnap Rudolf (1891-1970)

Filosofo tedesco, nato a Ronsdorf, tra i massimi esponenti del positivismo logico. Dopo gli studi a Jena, si trasferì a Vienna dove entrò a far parte del *Wiener Kreis*, ai cui lavori partecipò attivamente fino al 1935 quando, con l'avvento del nazismo, fu costretto a trasferirsi negli Stati Uniti, prima a Chicago e poi a Los Angeles, sino alla morte. Lucido e convinto assertore delle tesi del positivismo logico o neopositivismo, Carnap afferma recisamente che compito della filosofia non è quello di elaborare teorie e costruire sistemi, bensì quello di sviluppare un metodo: il metodo dell'analisi logica o lin-

guistica e, con esso, vagliare tutto quanto viene affermato nei vari campi del sapere. Tale metodo ha una duplice funzione: togliere di mezzo le parole prive di significato e così pure le pseudo-proposizioni; chiarire i concetti e le proposizioni aventi significato, per dare in tal modo una fondazione logica alla scienza sperimentale, e alla fisica in particolare. Per decidere del significato delle proposizioni Carnap opta per il *criterio della verifica sperimentale*, per cui « se una proposizione significa qualcosa, può significare soltanto un dato empirico ». Con questo criterio di significazione ultraradicale egli elimina tutti gli enunciati metafisici, etici, religiosi, estetici. Questi non possono avere significato teoretico o conoscitivo, ma semplicemente emotivo, soggettivo.

Opere principali: *La costruzione logica del mondo* (1928); *La sintassi logica del linguaggio* (1934); *Introduzione alla semantica* (1942); *Formalizzazione della logica* (1943); *Fondamenti logici della probabilità* (1950).

Carneade (219-129 a.C.)

Filosofo greco nato a Cirene, è tra i maggiori esponenti della Seconda Nuova Accademia, di cui ebbe anche per qualche tempo la direzione. Assertore di uno scetticismo moderato, ammette per l'uomo la possibilità di conoscere ciò che è probabile, anche se non gli riconosce il potere di raggiungere con certezza la verità. Per Carneade il sapiente è colui che, pur sapendo che la verità è irraggiungibile, non desiste dal cercarla assiduamente. Nella vita pratica, sapiente è colui che segue ciò che gli sembra più vicino alla verità e al bene. Non ha lasciato nessuno scritto; il suo pensiero ci è pervenuto attraverso le testimonianze trasmesse da Cicerone e Sesto Empirico.

Cartesio (René Descartes) (1596-1650)

Nacque a La Haye in Touraine. Studiò nel collegio dei gesuiti di La Flèche. Viaggiò in Germania, Olanda, Italia, Francia.

Cartesio, che fa assumere alla filosofia una impostazione prettamente critica e gnoseologica, può essere considerato l'iniziatore della filosofia moderna, sia per l'orientamento epistemologico della sua filosofia, sia per il soggettivismo ed il razionalismo che sono impliciti nel suo filosofare. Ritiene che l'indagine filosofica debba cominciare con lo studio della mente umana per accertare la natura e la possibilità della conoscenza. Primo scopo che si propone Cartesio è quello della ricerca di un metodo adatto per la conquista del sapere. Scopre questo metodo prendendo in considerazione quello matematico, secondo il criterio di chiarezza e distinzione. Pone come principio fondamentale di tutta la conoscenza il « *cogito ergo sum* », cioè la certezza del proprio pensiero e della propria esistenza.

In base ad esso ricostruisce tutto l'universo della metafisica classica: prova che l'essenza dell'uomo (composto di materia e spirito) consiste nel pensiero (*res cogitans*); dimostra l'esistenza di Dio con la

prova ontologica; afferma che il mondo è essenzialmente estensione (*res extensa*).

Opere principali: *Discorso sul metodo* (1637); *Meditationes de prima philosophia* (1641); *Principia philosophiae* (1644); *Trattato sulle passioni dell'anima* (1649).

Comte Auguste (1798-1857)

Filosofo e sociologo francese, nacque a Montpellier da genitori cattolici, ma perdette la fede quand'era ancora molto giovane. Studiò all'École Polytecnique di Parigi. Per qualche tempo fu discepolo e collaboratore di Saint-Simon, dal quale apprese l'interesse per la sociologia e per la storia. Nel 1826 dette inizio a Parigi ad un corso di lezioni di filosofia positiva; ma le precarie condizioni di salute e le opposizioni ai suoi insegnamenti lo costrinsero prima a sospenderlo e poi ad interromperlo definitivamente. Nel 1845 ebbe un'altra grave crisi nervosa e si unì a Clotilde de Vaux la quale morì nel 1846. Da questo legame ricavò l'ispirazione per una religione mistica umanitaria.

L'intento primario della riflessione filosofica di Comte, che è considerato il fondatore del positivismo, è duplice: a) elaborare una filosofia della storia fondata non sul principio del divenire dialettico (come aveva fatto Hegel) ma sul principio della evoluzione progressiva dell'umanità; b) costruire una teoria scientifica della società.

Secondo Comte tutto l'universo procede dalla materia per via di evoluzione. Anche l'uomo è un prodotto dell'evoluzione della materia. Quando l'evoluzione raggiunse lo stadio umano ebbe inizio la storia, le cui fasi principali sono tre: religiosa, filosofica e scientifica. Attualmente l'umanità ha raggiunto la fase scientifica e si è quindi lasciata alle spalle la interpretazione religiosa e filosofica della realtà. Il traguardo ultimo della ricerca scientifica è « giungere allo studio sistematico della umanità, sola sua stazione finale ».

Opere principali: *Piano di lavori scientifici necessari per riorganizzare la società* (1822); *Sistema di politica positiva* (1824); *Corso di filosofia positiva* (opera in sei volumi scritta fra il 1830 e il 1842); *Calendario positivista* (1849); *Sistema di politica positiva o trattato di sociologia che istituisce la religione dell'umanità* (opera in quattro volumi scritta fra il 1851 e il 1854); *Catechismo positivista* (1852).

Croce Benedetto (1866-1952)

Filosofo e uomo politico, nacque a Pescasseroli (L'Aquila). Nel 1903 iniziò la pubblicazione de *La Critica*. Nel 1920, durante l'ultimo governo Giolitti, fu ministro dell'educazione. Quando Mussolini salì al potere, si ritirò dalla politica.

Croce identifica la filosofia con la storia (*storicismo*) per cui concepisce tutta la realtà come storia, cioè come opera dello spirito. Il compito dello storico è quello di capire i fatti storici; in senso assoluto nella storia non c'è mai decadenza (storicismo assoluto). Lo

spirito nella ricerca della sua piena autocoscienza, esercita quattro attività: estetica, logica, economica ed etica. Le prime due sono attività teoretiche, le ultime due pratiche. Le attività estetica ed economica hanno per oggetto l'individuale; le attività logica ed etica hanno per oggetto l'universale. Il rapporto fra le varie attività è regolato dal principio del nesso dei distinti che integra la dialettica hegeliana degli opposti, in quanto i termini non si annullano come gli opposti ma armonizzano fra loro come momenti dello spirito. Il rapporto fra i diversi gradi è chiamato « circolarità dello spirito ».

Delle quattro attività dello spirito quella che Croce ha analizzato più acutamente è quella estetica. Definisce l'arte « intuizione lirica del particolare », cioè l'immagine estetica è una sintesi di intuizione e sentimento: il sentimento è l'elemento materiale, l'immagine è quello formale. Il valore dell'arte, che è autonoma, non può essere né pratico, né intellettualistico ma solo teoretico e conoscitivo.

Opere principali: di carattere filosofico: *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893); *Materialismo storico ed economia marxista* (1900); *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902); *Logica come scienza del concetto puro* (1905); *Filosofia della pratica* (1909); *La filosofia di Vico* (1911); *Saggio sullo Hegel* (1913); *Etica e politica* (1931); *Il carattere della filosofia moderna* (1940); *Filosofia e storiografia* (1949); *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952). Di carattere letterario: *Ariosto, Shakespeare e Corneille* (1920); *La poesia di Dante* (1921); *Poesia popolare e poesia d'arte* (1933); *Poesia antica e moderna* (1941).

Cusano Nicolò (Nicola Crypffs) (1401-1464)

Nacque a Cues (Germania), e fu matematico e astronomo. Nel 1450 fu nominato cardinale e vescovo di Bressanone.

Si propone la rinascita religiosa e concepisce il ritorno al platonismo (inteso come sintesi del pensiero religioso dell'antichità) come condizione di tale rinascita. Dalle teorie di Occam desume l'impossibilità di conoscere Dio per via raziocinativa. Tuttavia afferma che possiamo avere l'intuizione di Dio; quanto alla natura divina sostiene che è assolutamente inconoscibile (*docta ignorantia*).

Opere principali: *De concordantia catholica* (1433); *De docta ignorantia* (1440); *De coniecturis* (1441); *Apologia doctae ignorantiae* (1449); *Idiota* (1450); *De visione Dei* (1453); *De venatione sapientiae* (1463); *De apice theoriae* (1464).

Darwin Charles Robert (1809-1882)

Biologo e naturalista inglese, nato a Shrewsbury e morto a Down. Dopo alcuni anni di studi di medicina che aveva iniziato a Edimburgo e di teologia a Cambridge, si dedicò a quelli delle scienze naturali a Cambridge. Nel 1831 ebbe la possibilità di imbarcarsi in qualità di naturalista sul brigantino *Beagle* al seguito di una spedizione scientifica intorno al mondo. Il viaggio durò cinque anni e gli

consentì di raccogliere moltissimo materiale intorno alla flora e alla fauna di vari continenti e sulle formazioni geologiche della terra. Dallo studio di tale materiale, al suo rientro in patria, poté pubblicare nel 1839 un diario col titolo *Viaggio di un naturalista intorno al mondo* e nel 1859 il famosissimo *Sull'origine della specie per selezione naturale.* In questo scritto Darwin getta le basi dell'evoluzionismo scientifico. Secondo Darwin tutti gli esseri viventi traggono origine da pochi esemplari per evoluzione, secondo leggi ben precise, di cui le principali sono le seguenti: « *Crescita* (cioè moltiplicazione degli esseri) con la riproduzione; *ereditarietà*, che è quasi implicita nella riproduzione; *variabilità* in conseguenza dell'azione diretta e indiretta delle condizioni di vita e dell'uso o disuso degli organi; un aumento così grande da portare alla lotta per la vita e conseguentemente alla *selezione naturale* implicante la diversificazione di tipi e l'estinzione delle forme meno sviluppate » (*Origine della specie*). La teoria darwiniana dell'evoluzione ha esercitato un'influenza immensa in tutti i campi, ed anche in quello filosofico, ed è diventata assieme alla psicanalisi di Freud e all'analisi socio-politica di Marx uno dei tre pilastri portanti della cultura occidentale dell'ultimo secolo. Da tempo, però, quello dell'evoluzione, alla pari degli altri due pilastri, mostra crepe allarmanti.

Democrito (460-360 a.C.)

Nacque ad Abdera, in Tracia.

È il vero fondatore della Scuola atomistica, secondo cui l'essere è costituito da atomi, particelle indivisibili e immutabili, immerse nel vuoto. Dal movimento degli atomi derivano tutte le cose, secondo un meccanico determinismo. È il primo filosofo che si occupa dell'origine del linguaggio.

Opere principali: *Mikròs diàkosmos* (*Piccolo ordinamento del mondo*); *Logikà* (*Canoni*); *Hypothékai* (*Consigli*); *Perì Ideon.*

Dewey John (1859-1952)

Filosofo e pedagogista americano, nato nel Vermont (Stati Uniti), insegnò all'università di Chicago e poi alla « Columbia University » di New York. Passò dall'idealismo ad un evoluzionismo naturalistico influenzato dal pragmatismo e, nel 1896, diede vita alla « scuola-laboratorio », fondata sull'attivismo pedagogico. Fondò un partito di tendenza riformista e, nel 1937, denunciò i crimini dei processi staliniani.

La funzione della mente umana e quindi della conoscenza è di ricercare le vie più sicure del progresso. Ne deriva che il pensiero ha per Dewey un carattere essenzialmente strumentale. L'uomo è inteso non come parte del meccanismo naturale, bensì come forza il cui agire possa modificare in meglio le condizioni del mondo. L'agire dell'uomo deve tendere dunque alla socializzazione, alla solidarietà, affinché si costituisca una società veramente democratica,

capace di realizzare il dominio completo della natura, sottomettendola ai nostri fini.

In campo pedagogico insiste sull'*attivismo* nell'apprendimento e sul fine sociale dell'educazione che può risolvere tutti i problemi sociali e realizzare la vera democrazia.

Opere principali: *Il mio credo pedagogico* (1897); *Scuola e società* (1900); *Studi sulla teoria logica* (1903); *Etica* (1908); *Democrazia ed educazione* (1916); *Ricostruzione filosofica* (1920); *Esperienza e natura* (1925); *Filosofia e civiltà* (1931); *Logica, teoria dell'indagine* (1938); *Libertà e cultura* (1939); *Il conoscente e il conosciuto* (1949).

Dilthey Wilhelm (1833-1911)

Filosofo e storico tedesco, nato a Biebrich, in Renania, è stato un oppositore del positivismo ed il massimo rappresentante dello storicismo tedesco contemporaneo; studiò a Berlino e insegnò a Basilea, Kiel, Breslavia e Berlino. Morì a Siusi, in Alto Adige.

Sulla scorta di Rickert, Dilthey sostiene che i fenomeni culturali o spirituali possono essere colti solamente attraverso l'*Erlebnis*, cioè l'esperienza vissuta.

Dell'Erlebnis, Dilthey distingue tre aspetti inseparabili: 1) la vita (momento della soggettività, dell'immediatezza, della singolarità); 2) l'espressione e 3) l'intendimento (momento dell'universale e dell'oggettività). Le scienze dello spirito si distinguono pertanto dalle scienze della natura sia per l'oggetto che per il metodo.

Dilthey è inoltre preoccupato di determinare i rapporti tra storia e filosofia, che finisce per identificare, poiché la vita è la realtà suprema e la storia (unica vera filosofia) è l'espressione unica e genuina della vita.

I principi che giustificano tale identificazione sono i seguenti: 1) l'uomo si conosce solo attraverso la storia; 2) un'epoca è comprensibile solo se se ne conoscono i precedenti storici; 3) i sistemi filosofici riflettono la mentalità di un dato popolo e di un dato periodo, perciò sono comprensibili solo se studiati storicamente.

Dilthey distingue tre sistemi filosofici fondamentali: a) il materialismo (primato della categoria di causa); b) l'idealismo oggettivo (primato dell'idea di valore); c) l'idealismo soggettivo (primato dell'idea di fine). Causa, valore e fine rappresentano diverse relazioni dell'uomo con il mondo.

Opere principali: *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883); *Idee per una psicologia descrittiva e analitica* (1894); *La nascita dell'ermeneutica* (1900); *L'essenza della filosofia* (1907); *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* (1910).

Eckhart Johannes (1266-1327)

Domenicano della provincia tedesca, discepolo di Alberto Magno e contemporaneo di Occam, Meister Eckhart fu per oltre un decennio provinciale dei domenicani tedeschi. Accusato di eresia nel 1326

fu sottoposto a processo. Questo si concluse due anni dopo la sua morte con la condanna di 26 proposizioni tratte dalle sue opere.

La visione filosofico-religiosa di Eckhart si caratterizza come un misticismo di tipo idealistico. Fine ultimo dell'uomo è l'unione con Dio. Questi è concepito come identità di pensiero ed essere, ma con la priorità del pensiero sull'essere, anziché dell'essere sul pensiero come aveva insegnato san Tommaso. Poiché l'essere di Dio si identifica col conoscere, l'uomo ascende a Lui man mano che si avvicina all'intellettualità. Nell'intelletto e più precisamente nella contemplazione si realizza l'unione e l'immersione dell'anima in Dio.

Opere principali: gli scritti di Eckhart comprendono oltre ad un'opera sistematica di vaste proporzioni in lingua latina, intitolata *Opus tripartitum*, alcuni saggi in lingua tedesca, che gli hanno meritato il titolo di « creatore della prosa tedesca »; *Quaestiones de esse*; *Commento al Parmenide di Platone*.

Empedocle (fine V sec. a.C.)

Nato ad Agrigento, fu medico ed ebbe la fama di mago.

Le dottrine principali della sua filosofia riguardano la causa prima di tutte le cose che è riposta nei quattro elementi (terra, acqua, fuoco e aria) assolutamente originali e immutabili e il meccanismo della conoscenza che è spiegato mediante la teoria dell'analogia. Il divenire consiste nell'unirsi e disunirsi dei 4 elementi ed è causato dalla lotta di due forze primordiali: Amore e Odio.

Opere principali: *Sulla natura*; *Carmen lustrale*.

Engels Friedrich (1820-1895)

Filosofo tedesco nato a Barmen da una famiglia facoltosa che aveva interessi nell'industria tessile inglese, conobbe Marx a Parigi, in un viaggio nel 1844 e ne divenne intimo amico. Dopo i moti in Germania del 1848 a cui partecipò, si trasferì in Inghilterra e nel 1869 si stabilì a Londra lavorando intensamente insieme a Karl Marx sul piano politico e intellettuale.

Dalla visione idealistica passò a quella materialistica, dopo la lettura dell'opera *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach. In collaborazione con Marx scrisse il famoso *Manifesto del partito comunista* e *La sacra famiglia* in cui si criticano le dottrine di Bauer e degli altri hegeliani di sinistra. Operando in stretta collaborazione con Marx, dopo il 1844 non è facile distinguere i tratti originali del suo pensiero. Comunque, si può stabilire con sicurezza che per la sua competenza in campo economico-commerciale e la conoscenza della situazione sociale inglese fu Engels a fornire a Marx il taglio economico e sociale del suo materialismo.

In alcuni saggi Engels ha cercato di illustrare la diversità tra i materialismi precedenti e quello professato da lui e da Marx. La differenza fondamentale sta nel fatto che, mentre i materialismi precedenti guardavano alla natura come un insieme di realtà sta-

tiche, « il materialismo moderno vede nella storia l'evoluzione stessa dell'umanità secondo un movimento, e il suo scopo è di riconoscerne le leggi ». In altre parole, il nuovo materialismo di Engels e di Marx non è più naturalistico ma storico e inoltre non è più statico ed immobilistico, bensì evolutivo e dinamico.

Opere principali: *La situazione della classe operaia inglese* (1845); *Origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* (1884); *Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (1888). Dopo la morte dell'amico condusse a termine il secondo e terzo volume de *Il Capitale*.

Epicuro (341-271 a.C.)

Filosofo greco, fondatore della scuola filosofica che da lui prende il nome e che ebbe largo seguito durante il periodo ellenistico. Nato a Samo da genitori ateniesi, Epicuro fu praticamente un autodidatta. Nel 310 fondò una scuola a Mitilene; nel 306 si trasferì ad Atene dove comprò una casa con un giardino (il famoso « giardino di Epicuro »), dove fissò stabilmente la sua scuola e che lasciò in eredità ai suoi discepoli. Intollerante e polemico verso gli altri filosofi, Epicuro fu verso i suoi discepoli di somma affabilità e generosità, guadagnandosi una venerazione che col tempo divenne vero e proprio culto. Scrisse molto, ma tutte le sue opere andarono perdute tranne alcune massime, tre lettere e il Testamento che sono stati conservati da Diogene Laerzio nel libro X delle sue *Vite*. Alla conservazione, alla diffusione e quindi alla fortuna dell'epicureismo contribuì moltissimo Lucrezio col suo poema, *De rerum natura*, nel quale il poeta latino addita la dottrina di Epicuro come farmaco supremo ai mali umani, dovuti a superstizioni e a falsi timori.

Davanti ai grandi problemi filosofici che angustiano la mente umana, Epicuro assume una posizione di netto contrasto con lo stoicismo.

Epitteto (50-138)

Era un liberto di Nerone, il quale lo emancipò. Andò alla scuola del filosofo Musonio Rufo. Quando Domiziano, nel 92, cacciò dall'Italia tutti i filosofi, si rifugiò nell'Epiro e lì fondò una sua scuola.

È il più celebre rappresentante dello *stoicismo*. Il suo pensiero filosofico è contenuto nel *Manuale* e nei *Discorsi*. Più ancora che in Zenone e Crisippo (i fondatori della scuola stoica) in Epitteto lo stoicismo diviene un sistema di vita, una dottrina morale. Si tratta d'una morale molto rigida, che nulla concede agli istinti e alle passioni, nulla agli onori, alla ricchezze e ai piaceri, e punta tutto sulla interiorità, sull'amore per il prossimo e l'unione col Logos. Questi, sotto l'influsso del cristianesimo, in Epitteto acquista le caratteristiche del Dio persona, provvidente e paterna, dei cristiani. Secondo Epitteto tutto quello che accade all'uomo, accade per volere del Logos, il quale agisce sempre secondo ragione e mai arbitraria-

mente. Il Logos esercita sull'uomo e su tutte le creature una perfetta provvidenza, senza lasciare nulla all'arbitrio umano. L'uomo è libero in quanto si uniforma alle leggi del Logos.
Opere principali: *Manuale*; *Discorsi*.

Eraclito (550-480 a.C.)
Nato ad Efeso, secondo la leggenda, fu uomo aristocratico ed eccentrico. Avversò la democrazia nella sua città e si rifiutò di collaborare alla stesura della nuova costituzione.
Sostiene che la realtà è in continuo divenire (*pànta rèi*) e pone come principio di questo divenire il fuoco, ricollegandosi agli Ionici. La forza che opera l'unificazione del molteplice è il *Lògos*.
Opere principali: unica opera di cui si abbia notizia è *Perì physeos* (*Sulla natura delle cose*), che gli procurò la fama di pensatore enigmatico e oscuro.

Feuerbach Ludwig (1804-1872)
Nacque a Landshut (Baviera). Studiò prima teologia e poi filosofia. Frequentò, a Berlino, le lezioni di Hegel. Nel 1828 ottenne la libera docenza all'università di Erlangen.
Riprende le critiche a Hegel sulla religione, proprie di Sturm e Bauer. Nega ogni valore al cristianesimo. La filosofia religiosa di Feuerbach è pertanto uno studio dell'origine dell'idea di Dio e dei suoi attributi. L'origine dell'idea di Dio ha il carattere di ipostatizzazione: l'uomo proietta le qualità positive che ha in sé in una persona divina e ne fa una realtà sussistente di fronte alla quale si sente schiacciato come un nulla. All'adorazione degli enti divini bisogna sostituire il culto dell'umanità.
Per Feuerbach non è il pensiero che causa la materia, ma la materia a svilupparsi in pensiero, quando tocca i vertici della sua evoluzione.
Opere principali: *Pensieri sulla morte e l'immortalità* (1830); *Per la critica della filosofia hegeliana* (1839); *Essenza del cristianesimo* (1841); *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843); *L'essenza della fede secondo Lutero* (1844); *L'essenza della religione* (1846); *Lezioni sull'essenza della religione* (1851); *Teogonia* (1857).

Fichte Johann Gottlieb (1762-1814)
Nacque a Ramenau in Sassonia, studiò all'università di Jena. Fu discepolo di Kant. Nel 1807, durante l'invasione napoleonica della Prussia tenne presso l'università di Berlino i famosi *Discorsi alla nazione tedesca*.
Fichte fu il primo ad avvertire le contraddizioni che minacciavano il criticismo di Kant e a risolverle in direzione dell'idealismo. Negando l'esistenza della cosa in sé (noumeno), la realtà ha un unico fondamento che può essere solo di natura spirituale, ossia il pensiero. Il pensiero è l'Io puro. Ma alla funzione del pensare non è

sufficiente l'identità del pensiero con sé stesso: occorre un soggetto pensante e un oggetto pensato. L'io puro origina quindi il soggetto pensante o « io empirico » e l'oggetto pensato o « non io ». Fra io puro, io empirico e non-io esiste una netta distinzione. L'io puro ha una priorità assoluta sull'io empirico e sul non io. Il fine ultimo dell'io empirico sta nel raggiungimento dell'io puro; per raggiungere tale traguardo deve rimuovere tutti gli ostacoli frapposti dal non-io. L'uomo è in continuo progresso verso il traguardo della perfetta coerenza con sé stesso.

Nell'ultima fase del suo filosofare Fichte offre una nuova considerazione dell'assoluto, che viene concepito come un Dio sussistente e, a suo modo, trascendente.

Opere principali: *Rivendicazione della libertà di pensiero* (1793); *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese* (1793-1794); *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza* (1794); *Alcune lezioni sulla missione del dotto* (1794); *Fondamenti del diritto naturale* (1796-1797); *Il sistema della dottrina morale* (1798); *La missione dell'uomo* (1799); *Introduzione alla vita beata* (1806); *Discorsi alla nazione tedesca* (1807).

Filone Alessandrino (13 a.C. - 40 d.C.)

Nato ad Alessandria d'Egitto da una nobile famiglia ebraica della diaspora, fu rabbino di quella città, contemporaneo di Cristo e autore di numerosi commenti alla Sacra Scrittura.

Filone è considerato da tutti come l'iniziatore di un nuovo modo di interpretare la Sacra Scrittura, il modo allegorico (o *metodo allegorico*). Ma da molti oggi è ritenuto anche fondatore di un nuovo tipo di speculazione, chiamata *filosofia religiosa*. In effetti Filone ha elaborato un sistema in cui si saldano armonicamente le dottrine fondamentali della fede biblica con le principali dottrine di Platone e degli Stoici: dottrina delle Idee, del Logos, dell'immortalità dell'anima, della contemplazione ecc. La filosofia religiosa iniziata da Filone esercitò grande influsso sui padri della chiesa e anche sugli scolastici che la continuarono e perfezionarono.

Opere principali: *Commento allegorico sulle sante Leggi*; *Sul decalogo*; *Sulle leggi particolari*; *Sulla migrazione di Abramo*; *Sulla provvidenza*; *Sull'eternità del mondo.*

Foucault Michel (1926-1984)

Filosofo e saggista francese, nato a Poitiers, ha studiato all'« École Normale Supérieure » di Parigi e poi in Germania, Polonia e Svezia. Di vasta esperienza culturale (medicina, filosofia, psicologia, storia), si è ben presto affermato tra i massimi esponenti della rivoluzione culturale dell'ultimo ventennio. È stato professore al « Centro Universitario Sperimentale » di Vincennes e ha insegnato dal 1970 storia dei sistemi di pensiero al « Collège de France ».

Dallo studio della storia della medicina, Foucault è passato, par-

tendo da Heidegger, ad una indagine epistemologica delle strutture fondamentali del conoscere che sono alla base dei vari momenti della storia della moderna civiltà occidentale.

Foucault svilupperà l'analisi strutturalistica del linguaggio di de Saussure spostandola dal livello dei fonemi a quello degli enunciati e concentrerà la sua attenzione sulle società evolute moderne piuttosto che su quelle primitive.

Secondo Foucault ogni cultura ha il suo « a priori storico », sottofondo comune a tutte le arti, scienze e ideologie di un determinato periodo.

In ordine al problema del linguaggio Foucault distingue l'analisi della lingua dall'analisi degli enunciati, così come distingue la storia del discorso dall'analisi del campo discorsivo. Infine, sottolinea come l'analisi enunciativa sia soprattutto un'analisi storica, che si tiene fuori da ogni interpretazione.

Opere principali: *Malattia mentale e psicologia* (1954); *Storia della follia* (1961); *Nascita della clinica* (1963); *Parole e cose* (1967); *Archeologia del sapere* (1969); *Sorvegliare e punire* (1975); *La volontà di sapere* (1976).

Freud Sigmund (1856-1939)

Nato a Freiberg, in Moravia, da famiglia israelita, si laureò in medicina all'università di Vienna nel 1881; nel 1885 conseguì la libera docenza specializzandosi in neuropatologia e nel 1886 aprì un gabinetto privato per lo studio delle malattie nervose. Nel 1938, con l'annessione dell'Austria alla Germania di Hitler, fu costretto a emigrare a Londra, dove morì, l'anno dopo, all'età di 83 anni.

Secondo Freud, che fu il fondatore della *psicanalisi*, la nostra psiche è costituita da tre livelli (o topiche): un livello profondo o inconscio che si chiama *Es* (o *Id*), sede della pulsione libidica e orientato alla soddisfazione del bisogno sessuale; il livello dell'*Io* o della coscienza razionale; ed infine, il livello del *Super-Io*, risultato dell'introiezione delle figure parentali e sede della legge morale.

Il costante conflitto tra Es e Super-Io spesso provoca uno stato patologico, proprio delle diverse forme di nevrosi. La pulsione libidica, che muove l'attività sessuale dell'individuo, trova pertanto una possibilità di sfogo nell'attività onirica, quando l'abbassamento temporaneo della soglia cosciente lascia libero spazio all'Es, ai suoi desideri, alla sua conflittualità repressa.

Fondamentale per la cultura contemporanea come scoperta del dinamismo psichico e come terapia, la psicanalisi che negli scritti freudiani dell'ultimo periodo viene teorizzata come una *weltanschauung*, ha finito per presentare i suoi limiti, che sono stati evidenziati in questi ultimi decenni da molti studiosi.

Opere principali: *Le origini della psicanalisi* (1887-1902); *Studi sull'isteria* (1895); *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901); *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905); *Totem e tabù* (1912-1913); *Introdu-*

zione alla psicoanalisi (1915-1917); *Al di là del principio di piacere* (1920); *L'avvenire di un'illusione* (1927); *Il disagio della civiltà* (1929); *L'uomo Mosé e la religione monoteista* (1934-1938).

Galilei Galileo (1564-1642)

Nato a Pisa, fu matematico, fisico, astronomo. Nel 1589 ebbe l'insegnamento di matematica all'università di Pisa e nel 1592 passò all'università di Padova. Nel 1609 inventò il cannocchiale. Nel 1616 la sua teoria eliocentrica venne condannata dalla Chiesa. Processato una seconda volta, fu costretto, nel 1633, a rinnegare le sue teorie scientifiche. Morì ad Arcetri, nell'isolamento obbligato e colpito da cecità. È considerato il creatore della fisica moderna e il decisivo promotore del metodo sperimentale, avviato da Bacone, nelle sue applicazioni pratiche.

Merito di Galileo è di aver provato la netta distinzione tra filosofia, scienza e religione, mostrando che il loro oggetto specifico è diverso. Perciò lo studio scientifico dei fenomeni umani è libero. Per la scienza diverso è anche il metodo, « induttivo-deduttivo ». Tipico di questo metodo è l'uso della matematica. In sintonia con tale impostazione vi è la riduzione della realtà materiale ai soli aspetti quantitativi (ma in Galilei più che di un meccanicismo filosofico si tratta di un meccanicismo metodologico e scientifico).

Opere principali: *De motu* (1589); *Sidereus Nuncius* (1610); *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua* (1612); *Il saggiatore* (1623); *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano* (1632); *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze, attinenti alla meccanica e i movimenti locali* (1638).

Galluppi Pasquale (1770-1846)

Filosofo italiano, nato a Tropea, studiò all'università di Napoli, dove insegnò filosofia teoretica dal 1831 sino alla morte. La filosofia di Galluppi, che è uno degli esponenti maggiori del realismo critico italiano, vuole essere essenzialmente una risposta al kantismo che egli critica soprattutto per quanto concerne la inconoscibilità dell'io e della cosa in sé, e la apriorità delle categorie. A proposito della inconoscibilità dell'io e della cosa in sé, egli afferma che la coscienza testimonia immediatamente la conoscenza sia del primo sia della seconda (il mondo) e che pertanto occorre ammetterli tutt'e due come assolutamente certi. Assodato il carattere obiettivo del conoscere, Galluppi, contro Kant, mostra che anche l'esistenza di Dio risulta dimostrabile.

Opere principali: *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* (6 voll. 1819-32); *Elementi di filosofia* (6 voll. 1820-27); *Lettere filosofiche* (1827); *Lezioni di logica e metafisica* (4 voll. 1832-34); *Filosofia della volontà* (4 voll. 1832-40); *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto* (1841).

Garaudy Roger (1913)

Filosofo francese, nato a Marsiglia, è un esponente prestigioso e originale del revisionismo marxista; si iscrisse giovanissimo al Partito Comunista francese e alternò l'attività sindacale all'insegnamento della filosofia. Nel 1970 fu radiato dal partito per il duro atteggiamento polemico assunto nei confronti dell'U.R.S.S. per l'invasione della Cecoslovacchia.

Caratteristica del pensiero revisionista di Garaudy è il ripensamento del problema del socialismo nella società contemporanea e l'apertura al cristianesimo, presente però anche nei suoi primi scritti, quando egli attribuiva alla chiesa cattolica il merito di avere realizzato alcune fondamentali trasformazioni della società, come l'abolizione della schiavitù e l'uguaglianza della donna e di avere affermato il valore della persona, dell'amore, della libertà e della trascendenza.

Per Garaudy la « trascendenza » è un umanesimo prometeico e faustiano che porta al superamento del limite; ed è convinto che solo nell'organizzazione politico-sociale del comunismo esso possa trovare la sua piena realizzazione.

A seguito del rifiuto del modello sovietico, Garaudy approda alla convinzione che il socialismo possa trovare la sua pienezza aprendo un dialogo con il cristianesimo, al quale è accomunato dalla passione per l'uomo, dall'impegno di trasformazione del mondo, dalla dimensione profetica.

Opere principali: *La teoria materialista della conoscenza* (1953); *Karl Marx* (1965); *Marxismo del XX secolo* (1966); *Lenin* (1968); *Tutta la verità* (1970); *Riconquista della speranza* (1971); *L'alternativa* (1973); *Parola di uomo* (1974).

Gentile Giovanni (1875-1944)

Nacque a Castelvetrano (Trapani) nel 1875. Insegnò nelle università di Palermo, Pisa e Roma. Aderì al regime fascista e nel 1922 fu nominato ministro della Pubblica Istruzione. Nel 1943 aderì alla Repubblica Sociale e fu trucidato dai partigiani nel 1944 a Firenze.

La filosofia idealista di Gentile si chiama attualismo, in quanto l'assoluto è concepito come atto puro. Le cose non sono altro che momenti di tale atto, sono l'atto puro stesso in un momento del suo generarsi. Realmente c'è solo il pensiero attuale che pone sé stesso (autoctisi). L'atto puro di Gentile, come l'idea di Hegel, svolge la sua attività secondo un processo triadico, che ha per momenti principali l'arte, la religione e la filosofia. L'arte è il momento soggettivo; la forma immediata dello spirito assoluto. La religione è l'antitesi dell'arte, il momento oggettivo. La filosofia costituisce la sintesi del momento soggettivo con l'oggettivo, riconoscendo l'assoluto nell'atto che pone se stesso attraverso una dialettica eterna. Lo Stato è considerato l'incarnazione suprema dello Spirito, volontà sovrana e assoluta da cui discende sia la morale che il diritto. La filosofia di Gen-

tile ha occupato un posto centrale nello sviluppo del pensiero speculativo italiano nei primi decenni del nostro secolo.

Opere principali: *Rosmini e Gioberti* (1898); *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1912); *I problemi della scolastica e il pensiero italiano* (1913); *Studi vichiani* (1915); *Fondamenti della filosofia del diritto* (1916); *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916); *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1922); *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (quattro volumi, scritti fra il 1917 e il 1923); *Il pensiero italiano nel Rinascimento* (1920); *Studi sul Rinascimento* (1923); *Filosofia dell'arte* (1931).

Gilson Etienne (1884-1978)

Filosofo e storico francese, nato a Parigi, si è addottorato in lettere e filosofia alla Sorbona; ha insegnato a Lilla, Strasburgo, Parigi. Trasferitosi in Canada, nel 1929 vi ha fondato l'« Institute of Medieval Studies » di Toronto che diresse sino alla morte avvenuta nel 1978 a Cravant. Con Jacques Maritain, Gilson è colui che ha maggiormente contribuito alla rinascita del tomismo nella prima metà del sec. XX e della sua diffusione nel mondo nord-americano.

Al centro della sua riflessione è il concetto di « filosofia cristiana » di cui Gilson sostiene la legittimità, affermando che la filosofia cristiana non comprende verità che appartengono essenzialmente all'ambito della fede e della rivelazione, ma solo di fatto, storicamente. Oggetto specifico della filosofia cristiana non è il « rivelato », ma il « rivelabile », cioè verità di per sé accessibili alla ragione come l'unità di Dio, l'immortalità dell'anima, il senso della storia, la persona, la libertà ecc.

La filosofia cristiana è stata elaborata dai Padri della Chiesa e dagli Scolastici, che hanno conferito evidenza a verità attinte dalla Bibbia e alle quali i Greci non erano pervenuti quali l'unicità di Dio, la creazione, la libertà, la persona, la storia, la contingenza, la causalità delle creature e dell'uomo, la bontà della materia e del corpo umano, la provvidenza, ecc. I filosofi cristiani hanno conferito a queste verità una espressione razionale, filosofica, che gli storici non cristiani hanno attribuito alla filosofia moderna. Per Gilson questa è una falsificazione della storia, che ha dimostrato in modo preciso ne *Lo spirito della filosofia medioevale* e in altre opere.

Sul problema della conoscenza dell'essere, Gilson dimostra che essa non si realizza mediante un'astrazione, ma mediante il giudizio di esistenza, che è un atto di composizione che la mente compie tra un soggetto e l'atto di esistere, attribuendoglielo.

Opere principali: *Il tomismo* (1919); *La filosofia nel Medioevo* (1922); *San Bonaventura* (1924); *Sant'Agostino* (1929); *Lo spirito della filosofia medioevale* (1932); *Duns Scoto* (1952). Delle sue opere a carattere teoretico citiamo: *Il realismo metodico* (1934); *Dio e la filosofia* (1941); *Realismo tomista e critica della conoscenza* (1945);

L'essere e l'essenza (1948); *L'essere e alcuni filosofi*; *Introduzione alla filosofia cristiana* (1960); *Il filosofo e la teologia* (1960).

Gioberti Vincenzo (1801-1852)

Nato a Torino, fu ordinato prete nel 1825. Laureatosi in teologia, fu preso da una crisi di fede e si orientò verso il panteismo. Partecipò a circoli rivoluzionari per cui fu arrestato ed esiliato nel 1833. Si rifugiò in Belgio e in quel periodo si riconciliò con la Chiesa. Passò gli ultimi anni della sua vita a Parigi, dedito allo studio della filosofia, nella povertà e nella solitudine.

Gioberti ha gli stessi motivi ispiratori di Rosmini: si vale dell'idea dell'essere ma sostiene che per salvare l'oggettività dell'idea dell'essere bisogna darle materialità, realtà. Cioè bisogna porre l'*a priori* non nell'idea dell'essere ideale, ma in quella dell'essere reale, Dio (ontologismo). Dio crea il mondo e opera intrinsecamente allo spirito umano, mentre a Dio il mondo ritorna grazie al progresso umano (*l'ente crea l'esistente, l'esistente ritorna all'ente*). Gioberti ha anche studiato la realizzazione di un piano per l'unità e l'indipendenza d'Italia.

Opere principali: *Teoria del sovrannaturale* (1838); *Introduzione allo studio della filosofia* (1840); *Del bello* (1841); *Del primato morale e civile degli italiani* (1843); *Del buono* (1843); *Del rinnovamento civile d'Italia* (1851).

Giovanni Damasceno (675-750)

Dottore della Chiesa (di lingua greca), santo. Nacque a Damasco e morì probabilmente a Gerusalemme. Discendente da una nobile e ricca famiglia arabo-cristiana (suo padre era ministro del tesoro presso la corte del Califfo) ebbe un'eccellente educazione letteraria e filosofica. Consacrato prete da Giovanni V patriarca di Gerusalemme si ritirò nel monastero di San Saba in Palestina e si dedicò soprattutto all'insegnamento della sacra Scrittura e della teologia e si adoperò sia con la parola sia con gli scritti per la difesa del culto delle immagini sacre (opponendosi coraggiosamente all'iconoclastia). È stato per lungo tempo uno dei pilastri della teologia della Chiesa cattolica orientale ed anche oggi è un riferimento nel dialogo ecumenico fra le varie confessioni cristiane. Nella sua sintesi teologica vengono adoperati non pochi elementi filosofici da lui appresi in parte dagli arabi e in parte dai Padri greci. C'è in lui un influsso aristotelico nella concezione della logica e della metafisica, e c'è anche un influsso platonico e neoplatonico derivato dallo Pseudo-Dionigi.

La sua opera maggiore è la *Fonte della conoscenza* che si suddivide in tre parti riguardanti la filosofia (*Capitoli filosofici*), le eresie (*Libro delle eresie*) e la fede (*Sulla fede ortodossa*).

Glucksmann André (1937)

Laureato in filosofia, fu maoista e partecipò ai movimenti rivolu-

zionari del '68. Attualmente lavora al « Centro nazionale per la ricerca scientifica ». Critico implacabile del sistema marxista, è impegnato in una denuncia sistematica dei crimini sovietici. Nelle sue ultime opere denuncia il carattere disumano del sistema marxista e accusa l'U.R.S.S. di essere una potenza capitalistica, violenta e terroristica, di cui il Gulag è l'espressione più terrificante.

Tra le molte critiche che Glucksmann muove al marxismo la più radicale è quella con cui gli contesta di essere un sistema socialista.

Opere principali: *Il discorso della guerra* (1967); *La cuoca e il mangiauomini* (1977); *I padroni del pensiero* (1978); *L'atto antitotalitario* (1983).

Gramsci Antonio (1891-1937)

Uomo politico e pensatore italiano; nato ad Ales (Cagliari) si trasferì successivamente a Torino, dove interruppe gli studi letterari per dedicarsi alla vita politica. Nel 1921 con Bordiga e Tasca fondò a Livorno il Partito Comunista Italiano, di cui divenne segretario nel 1924. Arrestato dai fascisti e condannato a 20 anni di carcere, morì nel 1937 in una clinica, dopo undici tormentati e dolorosi anni di prigionia.

Il pensiero filosofico di Gramsci si articola intorno al superamento del dilemma idealismo o marxismo; alla fondazione della filosofia della prassi, in cui risalta il carattere storicistico del conoscere e il suo carattere pratico; e infine alla dimensione storica quale tratto qualificante della filosofia della prassi.

Gramsci recupera inoltre la conoscenza come creatività e non solo come rispecchiamento della realtà.

Riguardo al problema politico l'ideologia gramsciana si snoda lungo le seguenti direttrici: 1) il potere va conquistato attraverso una guerra di posizione che sottragga alla classe dirigente prima il consenso e poi il dominio; 2) la rivoluzione non è violenta ma culturale; nel progetto rivoluzionario gramsciano il cristiano deve giungere ad abbandonare la sua religione per accedere a forme più rispondenti al divenire storico; 3) ogni nazione ha diritto di realizzare il proprio stato socialista conforme alla propria storia, cultura e tradizioni; 4) il Partito comunista è il Nuovo Principe: esso è la fonte di ogni potere, di ogni diritto, di ogni legge; la sua attività è essenzialmente morale.

Realizzatori della guerra di posizione e successivamente del rapporto tra il Nuovo Principe e la base proletaria sono « gli intellettuali organici », prima interpreti della rivoluzione culturale e successivamente garanti del consenso ideologico.

Gramsci appare sensibile al problema religioso che considera la grande utopia delle classi subalterne. Come la metafisica, essa è ormai superata dal comunismo che ha pienamente compiuto il processo di secolarizzazione del mondo moderno.

Opere principali: gli scritti di Gramsci sono distinti in due

periodi: a) *Scritti giovanili* (1914-1918); *L'Ordine Nuovo* (1912-1920); *Socialismo e fascismo* (1921-1922); *La costruzione del Partito Comunista* (1923-1926); b) *Quaderni del carcere*, scritti durante la prigionia.

Guardini Romano (1885-1968)

Filosofo e teologo tedesco, di origine italiana (nacque a Verona), conoscitore profondo della storia moderna, fu il primo a coprire la cattedra di *Weltanschauung* cattolica all'università di Berlino. Allontanato dall'insegnamento dal nazismo, lo riprese dopo la seconda guerra mondiale prima a Tubinga e poi a Monaco sino alla morte.

In base al concetto di opposizione polare Guardini afferma che ogni concetto fondamentale è distinto da un altro, ma al tempo stesso lo presuppone e lo implica, poiché nessun elemento può essere pensato senza il suo opposto.

Il mondo storico è concepito da Guardini come il concreto vivente, ed è essenzialmente mondo della cultura, mondo dell'uomo.

Convinto della crisi dell'età moderna, si impegna a riaffermare il principio cattolico della unità e collaborazione tra fede e ragione, convalidata dalla tesi della polarità. In base a tale tesi, Guardini elabora una serie di binomi capaci di descrivere la struttura della realtà: atto-struttura, immanenza-trascendenza, unità-pluralità, affinità-distinzione, originalità-regola.

Egli riscontra inoltre la crisi del mondo moderno in tre settori principali: quello della natura, quello del soggetto, quello della cultura. La natura viene percepita come estraneità, il soggetto è prigioniero della massa e delle macchine, la cultura ha perduto la sua credibilità per lo scacco storico delle sue convinzioni.

Guardini abbozza, pertanto, il progetto di una « nuova società » e di una nuova cultura sulla base della riaffermazione del valore assoluto della persona; del controllo della potenza; del coraggio della verità; della libertà dello spirito.

Opere principali di carattere filosofico: *L'opposizione polare* (*Saggio per una filosofia del concreto vivente*) (1925); *La fede nella riflessione* (1928); *La morte di Socrate. Una interpretazione degli scritti di Platone*: *Eutifrone, Apologia, Critone, Fedone* (1943); *La fine dell'epoca moderna* (1951); *Religione e soprannatura* (1958).

Habermas Jürgen (1929)

Filosofo e sociologo tedesco, nato a Gummersbach; dopo essersi laureato a Francoforte, si è dedicato a studi e ricerche nell'ambito dell'Istituto per le ricerche sociali di Francoforte fondato da Horkheimer e di cui egli è il continuatore.

Per Habermas, compito di una scienza sociale filosoficamente fondata, è l'elaborazione del nesso tra teoria e prassi che penetri i meccanismi della comunicazione intersoggettiva, la sua struttura linguistica, i processi di creazione del consenso e della legittimazione

per raggiungere una Verità che è nel contempo illuminazione pratica e formazione di una volontà collettiva.

Opere principali: *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962); *Teoria e prassi* (1963); *Logica delle scienze sociali* (1967); *Conoscenza e interesse* (1968); *Tecnica e scienza come ideologia* (1968); *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (1973); *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976).

Hartmann Nicolai (1882-1950)

Filosofo tedesco, nato a Riga e morto a Gottinga. Assertore della filosofia dei valori e vigoroso critico del positivismo, aderì all'inizio della sua formazione culturale al criticismo e in seguito alla fenomenologia di Husserl.

La sua concezione ontologica dei valori è caratterizzata da una sorta di ultrarealismo platonico: i valori non hanno fondamento né nell'uomo né in Dio, ma in se stessi, sono sussistenti al pari delle Idee di Platone e sono dotati di aseità.

In nome dell'autonomia dei valori Hartmann giunge perfino a negare l'esistenza di Dio, poiché la sua esistenza sarebbe incompatibile con la libertà dell'uomo.

Opere principali: *Principi di una metafisica della conoscenza* (1921); *La filosofia dell'idealismo tedesco* (1923-1929); *La costruzione del mondo reale* (1940); *Filosofia della natura* (1950); *Estetica* (1953, postuma).

Hegel Georg Wilhelm (1770-1831)

Nacque a Stoccarda e fece gli studi teologici nel seminario di Tubinga. Nel 1801 fu nominato professore presso l'università di Jena, poi insegnò ad Heidelberg e infine a Berlino dove ottenne grande successo. Morì di colera a 61 anni.

Hegel è uno dei protagonisti della filosofia contemporanea ed elaborò l'*idealismo logico e storico.* Egli si inserisce nel recupero romantico del concreto e del reale, ma per attuarlo radicalmente. Si impegna a coniugare la valorizzazione della creatività del pensiero e della libertà con l'esigenza di fondare razionalmente la realtà, intesa come costruzione logica del mondo; perviene così all'esito finale del processo storico culturale moderno: un *umanesimo assoluto* che sfocerà, dopo Hegel, in un *ateismo assoluto* (l'uomo è il fondamento immanente delle realtà).

Scopo della filosofia hegeliana è, quindi, la comprensione razionale del mondo e della storia, caratterizzati dalla presenza del negativo e dalla nostalgia dell'armonia perduta. La storia è caratterizzata dalla scissione: essere-non essere; bene-male; infinito-finito; Dio-mondo. La consapevolezza di queste realtà fa dell'uomo una « coscienza infelice », che tende a liberarsi della contraddizione.

Per Hegel la realtà è Idea (*tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale*). Da questa affermazione deriva il nome

dato alla filosofia di Hegel di idealismo logico. L'unico metodo adeguato per lo studio di una realtà in perpetuo divenire è quello della logica speculativa o dialettica. Esso è costituito di tre momenti: tesi, antitesi e sintesi. La *tesi* è il momento dell'essere *in sé*, l'*antitesi* è il momento dell'essere *extra sé*, la *sintesi* è il momento del ricongiungimento delle due parti poste dalla tesi e dell'antitesi in un unico tutto che annulla le imperfezioni dei momenti precedenti mentre ne conserva la positività. Lo studio della triade fondamentale riconduce alle tre parti principali del sistema hegeliano: *logica* o studio dell'idea in sé, *filosofia della natura, filosofia dello spirito*, forma in cui l'idea si attua pienamente, ritornando in sé dall'alienazione della natura. Anche la vita dello spirito si svolge dialetticamente in tre momenti: spirito soggettivo (o individuale), oggettivo (o sociale) e assoluto (che si attua nelle opere artistiche, religiose, filosofiche).

Per Hegel la religione è mito e la teologia è mitologia. Egli svaluta la Rivelazione e afferma l'esigenza di una religione nazionale sul modello di quella della *polis* greca. In una fase successiva Hegel compie un'autocorrezione, rivalutando la prospettiva storico-filosofica del cristianesimo come espressione del « rapporto dialettico » tra universale-particolare, pensiero-vita, infinito-finito. L'amore cristiano si presenta come il superamento di ogni dualismo. Supera in tal modo la « dialettica servo-signore » del giudaismo e si presenta come sintesi Dio-mondo.

Hegel considera il suo pensiero come sintesi del pensiero occidentale da Talete a Schelling. La sua critica si rivolge in particolare all'impostazione kantiana della cosa in sé e alla scissione tra sfera teoretica e sfera pratica.

Per Hegel la storia è lo studio delle manifestazioni dello spirito oggettivo. Essa è la manifestazione progressiva dell'assoluto; in essa tutto quanto avviene ha un carattere razionale. Il male è solo un momento della dialettica della ragione. Per manifestare se stesso nella storia, lo spirito si vale dello Stato e della nazione: la storia si esprime nelle successive egemonie dei popoli.

Opere principali: Scritti teologici giovanili (*Religione popolare e cristianesimo*; *La vita di Gesù*; *La positività della religione cristiana*; *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*) (1797-1800); *Fenomenologia dello spirito* (1807); *Scienza della logica* (tre volumi scritti tra il 1812 e il 1816); *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817); *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821). Infine quattro opere postume: *Filosofia della storia*; *Estetica*; *Filosofia della religione*; *Storia della filosofia.*

Heidegger Martin (1889-1976)

Nacque a Messkirch, in Germania. Si avviò verso la carriera sacerdotale che poi interruppe. Fu discepolo di Husserl. Nel 1928 ebbe la cattedra di filosofia all'università di Friburgo, come succes-

sore del suo maestro Husserl. Durante il periodo nazista si ritirò dall'insegnamento e lo riprese dopo la guerra.

La prima speculazione di Heidegger, che è il massimo esponente del movimento esistenzialista, ed uno dei maggiori filosofi del nostro secolo, è diretta alla soluzione del problema dell'essere. Porta di accesso all'essere è l'uomo. Nell'uomo vi sono alcuni tratti fondamentali caratteristici del suo essere, o *esistenziali*: essere-nel-mondo, esistenza (essere fuori di sé), temporalità. Tra i primi due esistenziali, *essere-nel-mondo* e *esistenza* c'è aperto contrasto: l'uno incatena l'uomo al passato, l'altro lo proietta verso il futuro. A seconda che l'uomo si lasci guidare dal primo o dal secondo la sua vita sarà inautentica o autentica. La prima è quella di assuefazione al mondo, la seconda è quella interiore che conduce colui che vive in vista della morte. Secondo Heidegger la morte appartiene alla struttura fondamentale dell'uomo, perché è solo nella morte che l'uomo conquista la totalità della sua vita. L'uomo diventa consapevole della sua soggezione alla morte nell'angoscia che è un'altra disposizione fondamentale del suo essere. L'essere è ciò che fa presente l'ente e ciò che in esso si manifesta: ma l'essere è indicibile. L'uomo è « il custode dell'essere », ma non gli è dato sapere come avvenga il costituirsi dell'ente per mezzo dell'essere. La manifestazione dell'essere si realizza attraverso il linguaggio.

Opere principali: *Essere e tempo* (1927); *Kant e il problema della metafisica* (1929); *Dell'essenza del fondamento* (1929); *La dottrina platonica della verità* (1947); *Introduzione alla metafisica* (1953); *Il principio di ragion sufficiente* (1957); *Nietzsche* (1961); *La tesi di Kant sull'essere* (1963); *Tempo ed essere* (1968); *Il trattato di Schelling sull'essenza della libertà umana* (1971).

Herbart Johann Friedrich (1776-1841)

Filosofo e pedagogista tedesco. Discepolo di Fichte e Schiller si orientò nella linea di pensiero idealistica, che ben presto criticò e superò elaborando la sua concezione filosofica di un *pluralismo realistico immobilistico,* in cui riserva particolare attenzione ai problemi pedagogici. Esercitò l'insegnamento universitario a Gottinga e poi a Königsberg, dove fondò un seminario di pedagogia e una scuola sperimentale. Herbart sostiene che la filosofia è analisi critica dell'esperienza e superamento delle sue contraddizioni. L'esperienza ci dà una pluralità di esseri mutevoli, mentre l'essere è sempre se stesso, unico e immobile. Alla base della sua concezione pedagogica vi è l'idea di *istruzione educativa,* tesa a promuovere la plurilateralità, il complesso delle tendenze e delle attitudini dell'educando, senza alterare le proporzioni e la forma dell'individualità, senza indebolire la forza del carattere.

Opere principali: *Manuale di psicologia*; *Pedagogia dedotta dal fine dell'educazione*; *Disegno di lezioni di pedagogia*; *Metafisica generale secondo i principi della filosofia della natura.*

Herder Johann Gottfried (1744-1803)

Filosofo, teologo e letterato tedesco, nato a Mohrungen e morto a Weimar. Studiò teologia a Königsberg, avendo come maestro Kant. Dopo essere stato alcuni anni a Riga, in Lettonia, come predicatore, andò in Francia e di lì, per interessamento di Goethe, si trasferì come pastore di corte a Weimar, dove rimase sino alla morte, salvo il periodo di viaggio in Italia nel 1788-1789. Scrisse moltissimo in vari campi e può essere ricordato come uno dei testimoni maggiori di quella stagione della cultura tedesca che costituisce il suo periodo aureo. In filosofia i campi che coltivò con maggiore successo furono l'estetica, la storia, la linguistica. Nell'*estetica* afferma la relatività della nozione di bellezza. Nella *storia* egli vede una rivelazione divina: natura e storia, a suo parere lavorano secondo il disegno di Dio per l'educazione dell'umanità. Infine, per quanto concerne la *linguistica*, Herder considera il linguaggio come espressione spontanea della soggettività: essa può essere intesa sia come prodotto della sensazione immediata, sia come opera della « riflessione ». Il linguaggio è quindi un fattore nella costruzione sintetica della coscienza, ed occupa un posto fondamentale sia nella costruzione sia nella espressione della cultura di un popolo.

Opere principali: *Saggio sull'origine del linguaggio*; *Il conoscere e il sentire dell'anima umana*; *Idee per la filosofia della storia dell'umanità.*

Hobbes Thomas (1588-1679)

Nato in Inghilterra, conobbe Galilei e Cartesio e ne subì gli influssi culturali. Fece lunghi viaggi in Francia e in Italia.

Hobbes apre la serie dei grandi filosofi inglesi del XVII secolo, le cui principali caratteristiche sono empirismo e politicità. Per Hobbes l'unica sostanza è la materia: ad essa si riporta ogni essere come al puro e trascendentale principio del suo esistere. La conoscenza si basa esclusivamente sull'esperienza. È bene ciò che causa piacere, male ciò che procura dolore. Nel *Leviathan*, apologia dell'assolutismo, sostiene che lo Stato nasce da un volontario assoggettamento degli uomini a un sovrano, in cui si accentrano tutti i diritti, per uscire dallo stato di natura, in cui regna una lotta selvaggia tra gli altri uomini (*homo homini lupus*).

Opere principali: *Elementi di legge naturale e politica* (1640); *Obiezioni alle « Meditazioni » di Cartesio* (1641); *De cive* (1642); *Leviatano* (1651); *De corpore* (1655); *De homine* (1658); *Behemoth* (1670).

Horkheimer Max (1895-1973)

Fondatore e animatore della « Scuola di Francoforte », il cui centro principale è l'« Istituto per le Ricerche Sociali ». L'Istituto seguì Horkheimer quando questi emigrò a Parigi e, durante la seconda guerra mondiale, a New York. Fece ritorno a Francoforte insieme

col suo fondatore nel 1950. Il nucleo della Scuola di Francoforte era costituito oltre che da Horkheimer, da Adorno, Fromm e Marcuse.

Per la sua formazione filosofica Horkheimer si colloca lungo l'eredità del marxismo occidentale. Ma dal punto di vista politico la sua posizione era totalmente eccentrica, in quanto non intendeva avere rapporto alcuno con le organizzazioni di partito. Horkheimer e la sua scuola concentrarono le ricerche sulla società e sulle sue istituzioni, sviluppando una *teoria critica* anziché un progetto utopistico come avevano fatto Marx e Engels. La teoria critica si propone di smascherare le ingiustizie, i mali, le deviazioni, le lacune che affliggono la società in un determinato momento storico. Da Marx accetta le seguenti tesi: priorità della prassi; priorità della società sull'individuo; negazione della metafisica. In altri punti si discosta dal marxismo: socialismo e politica del partito comunista non coincidono; la dialettica ha un dominio più vasto; la religione merita un giudizio più favorevole.

La società è un fenomeno storico e dinamico. La società contemporanea affonda le sue radici nell'illuminismo; ma questo, nel combattere il mito, prende esso stesso la forma di mito. La ragione è artefice e vittima dei mali provocati dall'illuminismo (manipolazione e dominio dell'uomo sull'uomo). L'ideale che Horkheimer assegna alla società è la felicità di tutti gli individui in questo mondo, in una concezione rigorosamente storicistica e immanentistica. Più tardi il filosofo accoglierà un'apertura teologica, verso la nostalgia di una perfetta e consumata giustizia.

Opere principali: *Autorità e famiglia* (1936); *Dialettica dell'illuminismo* (1944); *Eclisse della ragione* (1947); *Studi sul pregiudizio* (1950); *Teoria critica* (1968); *La società di transizione* (1972).

Humboldt Karl Wilhelm von (1767-1835)

Filosofo, linguista, letterato tedesco, nato a Postdam e morto a Tegel. Ebbe una educazione illuminista; si specializzò in giurisprudenza a Francoforte e a Gottinga. Dopo una breve permanenza a Parigi nel periodo della rivoluzione, si trasferì a Jena, dove divenne amico di Schiller e Goethe. Dal 1802 al 1809 fu a Roma come rappresentante del re di Prussia presso il Papa. Rientrato a Berlino si occupò della strutturazione della nuova università.

Il nome di Humboldt è legato soprattutto alle sue profonde ricerche nel campo della linguistica. Egli ha portato avanti le ricerche iniziate da Herder e con lui è il maggior rappresentante della filosofia romantica tedesca. Per lui il linguaggio è sintesi di dati oggettivi e di elementi soggettivi (tesi ripresa da Kant, che però l'aveva applicata al fenomeno della conoscenza); esso è, poi, parziale riflesso della totalità oggettiva nelle lingue particolari. La lingua, per Humboldt, non è opera compiuta, bensì attività: la sua definizione non può essere altro che genetica. Essa costituisce un importante

documento di identificazione per quelli che sono i tratti caratteristici di un popolo.

Opere principali: *Sull'origine delle forme grammaticali e il loro influsso sulle idee*; *Sulla differenza della struttura linguistica dell'uomo e sulla sua influenza sullo sviluppo spirituale del genere umano.*

Hume David (1711-1776)

Nacque ad Edimburgo, in Scozia. Nel 1735, si recò in Francia per continuare gli studi. Partecipò all'attività politica e fu segretario dell'ambasciata in Olanda, Italia, Austria. Nel 1756 tornò in Francia. Fu amico di Rousseau, con cui poi venne a rottura. Fu anche sottosegretario di stato.

Hume è sostenitore di un empirismo radicale. Principio fondamentale della sua filosofia è il principio di immanenza, interpretato empiristicamente: l'unica fonte di conoscenza è l'esperienza e l'oggetto dell'esperienza non è la cosa esterna ma la sua rappresentazione. In base a questo principio le rappresentazioni o impressioni costituiscono il dato ultimo della conoscenza umana. Hume trasforma quindi l'empirismo in fenomenismo. Critica il rapporto di causalità in quanto la relazione tra causa ed effetto non è necessaria, ma nasce dall'esperienza. L'esistenza di Dio non è dimostrabile. Dio rimane un'ipotesi e un atto di fede. La morale è improntata a un utilitarismo altruista: è buono ciò che è utile e perciò approvato dalla società; è cattivo ciò che è dannoso e perciò condannato dalla società. Le passioni sono impressioni riflesse, connesse alle idee di sensazione. Le principali sono: orgoglio-umiltà, amore-odio. La virtù è un'attività conforme a quella particolare specie di passioni che causano piacere.

Opere principali: *Trattato sulla natura umana* (1739-1740); *Saggi morali e politici* (1741); *Ricerca sull'intelletto umano* (1748); *Ricerca sui principi della morale* (1751); *Discorsi politici* (1752); *Quattro dissertazioni* (1757); *Dialoghi sulla religione naturale* (1779).

Husserl Edmund (1859-1938)

Nacque a Prossnitz, in Germania. Laureatosi in scienze matematiche a Berlino, si trasferì per alcuni anni a Vienna. Rientrato in Germania, insegnò filosofia all'università di Gottinga e di Friburgo fino all'avvento del nazismo.

È il fondatore della Scuola fenomenologica. La fenomenologia studia l'oggetto quale si manifesta nella sua effettiva realtà, assolutamente puro. Il metodo fenomenologico consta di due momenti principali, negativo e positivo. Quello negativo, chiamato da Husserl *epoché* o riduzione fenomenologica è quello in cui si isola l'oggetto (fenomeno) da tutto ciò che non gli è proprio perché possa svelarsi nella sua purezza. Il momento positivo è quello in cui lo sguardo del-

l'intelligenza si dirige verso la cosa stessa e si immerge in essa e lascia che si manifesti.

Mediante l'elaborazione del metodo fenomenologico, Husserl ha offerto un apporto decisivo allo sviluppo dell'esistenzialismo, fornendogli un metodo di indagine che rispondeva perfettamente alla sua esigenza, quella di effettuare un'analisi minuziosa dell'esperienza umana.

Opere principali: *Filosofia dell'aritmetica* (1891); *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (in tre volumi, di cui il primo nel 1913 e gli altri due postumi nel 1952); *Logica formale e trascendentale* (1929). Molte opere postume: *Meditazioni cartesiane* (1950); *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1954); *Mondo, io e tempo* (1955); *Filosofia prima* (1956); *Psicologia fenomenologica* (1962); *Analisi delle sintesi passive* (1966).

James William (1842-1910)

Nato a New York, fu per molti anni titolare delle cattedre di filosofia e psicologia all'università di Harvard, dove fondò uno dei primi laboratori di psicologia sperimentale. Rappresentante del pragmatismo, James dette a questa corrente di pensiero un carattere marcatamente volontaristico.

Nell'uomo la facoltà principale non è la ragione ma la volontà; perciò una dottrina viene accolta non perché la ragione la riconosce come vera, ma perché la volontà la trova utile al conseguimento di un determinato obiettivo (*pragmatismo*). Il mondo è costituito da un insieme di parti che non armonizzano perfettamente tra loro. In questa concezione è evidente il pluralismo di James il quale difende anche l'individualismo.

Opere principali: *Principi di psicologia* (1890); *La volontà di credere e altri saggi di filosofia popolare* (1897); *Le varietà dell'esperienza religiosa* (1902); *Pragmatismo* (1907); *Il significato della verità* (1909); *Un universo pluralistico* (1909); *Alcuni problemi di filosofia* (1911, postumi); *Saggi sull'empirismo radicale* (1912, postumi).

Jaspers Karl (1883-1969)

Scienziato, psicologo e filosofo tedesco, Jaspers fu uno dei massimi esponenti dell'esistenzialismo. Nacque a Oldemburg in Germania. Insegnò per molti anni filosofia nell'università di Heidelberg. Costretto dal regime nazionalsocialista ad abbandonare la cattedra, riprese l'insegnamento universitario nel 1945. Nel 1947 si trasferì a Basilea dove insegnò e risiedette sino alla morte.

La sua filosofia ha come punto di partenza la distinzione tra *esserci* (*Dasein*) ed *esistenza* (*Existenz*). L'*esserci* è la realtà empirica, la vita naturale dell'uomo soggetta alle leggi del tempo e dello spazio e esposta allo studio preciso delle scienze sperimentali. L'*esistenza* è la capacità dell'uomo di superare costantemente la situazione, il suo trovarsi sempre sistematicamente fuori di sé, oltre se

stesso. L'esistenza autotrascendendosi non si dissolve nel nulla, ma si muove verso l'orizzonte dell'essere, il quale mi circonda da tutte le parti: è l'onnicomprensivo (*das Umgreifende*). Senonché alla ragione umana resta impossibile determinare il senso di tale orientamento. Questo può esser svelato soltanto dalla fede.

Opere principali: *Psicopatologia generale* (1913); *Psicologia delle visioni del mondo* (1919); *Filosofia* (1932); *Ragione ed esistenza* (1935); *Nietzsche* (1936); *Descartes e la filosofia* (1937); *Filosofia dell'esistenza* (1938); *Il problema della colpa* (1946); *Sulla verità* (1948); *La fede filosofica* (1948); *Introduzione alla filosofia* (1950); *I grandi filosofi* (1957); *Ragione e libertà* (1959); *La fede filosofica di fronte alla rivelazione* (1962).

Jung Carl Gustav (1875-1961)

Psichiatra svizzero, fondatore della psicologia analitica, nato a Kesswil e morto a Küsnacht. Conseguita la laurea in medicina, entra nel 1900 in qualità di assistente nell'ospedale psichiatrico di Zurigo. Dopo vari anni di ricerche giunge alla conclusione che per comprendere le manifestazioni psicotiche occorre soprattutto tener conto della storia individuale del malato. Nel 1907 pubblica la *Psicologia della demenza precoce* nella quale formula l'ipotesi dell'origine psichica della schizofrenia, interpretando il comportamento e il linguaggio del malato come espressione di fantasie inconsce che hanno sostituito completamente l'attività della coscienza. Nel 1912 pubblica la *Trasformazione e simboli della libido* che segna la definitiva differenziazione del pensiero di Jung da quello di Freud, differenziazione che riguarda tutti i punti fondamentali della psicanalisi: il concetto di inconscio, la libido, la funzione dei simboli, il metodo terapeutico. Queste tesi, Jung le riprende e sviluppa ulteriormente nelle opere successive: *Tipi psicologici*; *Energetica dell'anima*; *L'io e l'inconscio*; *Psicologia e religione*. In quest'ultima opera Jung, diversamente da Freud, riconosce l'importanza della religione nella vita dell'individuo e della società e vede in essa una profonda esigenza della natura umana stessa: questa ha bisogno e si serve della religione per dare espressione simbolica alle sue ricchezze interiori. Ma a parere di Jung, « una dottrina intorno a Dio nel senso di un'esistenza non psicologica non può essere sostenuta ».

Kant Immanuel (1724-1804)

Nacque a Königsberg (Prussia). Studiò filosofia, matematica e teologia all'università della sua città natale. Fu precettore presso alcune famiglie patrizie. Nel 1755 ebbe la libera docenza e nel 1770 ottenne la nomina a professore ordinario di logica e metafisica all'università di Königsberg. Nel 1794 il re di Prussia gli proibiva, con una lettera, di insegnare le idee critiche nei confronti della religione. Kant si adeguò e non tenne più corsi sulla filosofia della religione. Morì nella sua città natale che non aveva mai abbandonato.

La filosofia di Kant non parte dal presupposto che ci sia una realtà esteriore preordinata, ma che la realtà è costruzione nostra, in quanto soggetti intelligenti. L'atto conoscitivo è *sintesi a priori* di due elementi: contenuto e forma; la forma è fornita dal soggetto, il contenuto dalle cose. Vi sono tre gradi nel processo del pensiero: apprensione, giudizio e raziocinio. Il contenuto del I grado è il complesso dei dati sensoriali, la forma è l'ordinamento che ne facciamo nello spazio e nel tempo. Il risultato che è una sintesi di carattere sensibile, o apprensione, serve di contenuto del secondo grado di conoscenza, di cui la forma è l'elaborazione secondo alcuni criteri intellettivi che Kant chiama *categorie*. Ne derivano i giudizi o sintesi concettuali. Questi primi due gradi dell'attività conoscitiva si integrano a vicenda. Nel raziocinio si hanno tre *idee* regolatrici dell'attività stessa: anima, mondo e Dio. Anche questa attività è unificatrice, anzi è quella che tende alla sintesi suprema: ma questa non è mai realizzabile obiettivamente. Pertanto la metafisica, tradizionalmente intesa, non è possibile come scienza positiva. La reale conoscenza umana è limitata all'esperienza sensibile.

Per Kant i postulati della vita morale sono tre: l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, la libertà. La prima formula del dovere morale o *imperativo categorico* è: Agisci sempre ed esclusivamente per amore della legge, prescindendo da qualsiasi risultato utile o dannoso. Nella terza opera fondamentale (*Critica del giudizio*) Kant tratta dei giudizi fondati sul finalismo, che riconosciamo nella nostra vita e nella natura e dei giudizi estetici, che sorgono spontanei dalla ripercussione nel nostro spirito di tale riconoscimento.

I meriti maggiori della filosofia kantiana sono il tentativo di uscire dal ristagno del razionalismo e dell'empirismo, il riconoscimento della ragione pratica e del « sentimento ». Inoltre è riuscito a dare espressione filosofica alla *Weltanschauung* del popolo germanico, che è caratterizzata da una profonda coscienza del dovere e dal culto per la legge e per la disciplina, dall'amore per la natura.

Opere principali: *Storia universale della natura e teoria del cielo* (1755); *Monadologia physica* (1756); *Studio sull'evidenza dei principi della teologia naturale e della morale* (1764); *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764); *Critica della ragion pura* (1781); *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza* (1783); *Primi principi metafisici della scienza della natura* (1786); *Critica della ragion pratica* (1787); *Critica del giudizio* (1790); *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793); *La fine di tutte le cose* (1794); *Metafisica dei costumi* (1797).

Kautsky Karl (1854-1939)

Filosofo e uomo politico tedesco, nato a Praga e morto ad Amsterdam, compì i suoi studi a Vienna. Conobbe personalmente Marx e dopo avere diretto nel 1883 *Neue Zeit* (*Tempo Nuovo*), la rivista teorica della socialdemocrazia tedesca, redasse il *Programma*

di Erfurt (1891) e il suo commento al *Programma del Partito socialdemocratico* costituì la formulazione di piena ortodossia per gli aderenti alla Seconda Internazionale in contrasto con l'ala revisionista di Bernstein.

Kautsky opera una sintesi tra l'evoluzionismo darwiniano e l'ortodossia marxista. Il suo socialdarwinismo è elaborato a partire dalla sua concezione di dialettica intesa naturalisticamente come interazione organismo-ambiente. Egli si interroga se la storia dell'umanità non sia in fondo un caso particolare della storia degli esseri viventi. Nonostante la sua pretesa ortodossia fu spietato critico del bolscevismo che accusò di dittatura personale.

Opere principali: *Le dottrine economiche di Karl Marx* (1887); *Etica e concezione materialistica della storia* (1906); *La rivoluzione sociale* (1909); *La concezione materialistica della storia* (1927).

Kierkegaard Sören (1813-1855)

Nacque a Copenaghen, nel 1840 si laureò in teologia a Berlino. Visse sempre a Copenaghen. Fu un filosofo ripiegato totalmente su se stesso, sulle riflessioni del suo intimo, incentrate soprattutto su tre grandi fatti: il suo rapporto con il padre; il tormento da lui chiamato « pungolo della carne » e la sua breve relazione sentimentale con Regina Olsen.

Fu critico efficace del sistema hegeliano e del cristianesimo ufficiale, da lui accusato di formalismo. Obiettivo della sua filosofia è quello di riabilitare i concetti di « esistere » e di « interiorità » facendoli gravitare intorno alla categoria fondamentale di singolo, ovvero l'uomo nel concreto della sua specificità. Secondo Kierkegaard la drammatica complessità dell'esistenza non può essere giustificata all'interno di un sistema logico totalizzante, cui si sottraggono la precarietà e la sofferenza della persona, ma può trovare il proprio senso solo nella realtà di ogni singolo e nella dialettica delle sue scelte di vita, in una continua alternanza di scelte, dominate dall'angoscia, e regolate o dalla decisione per il piacere traseunte ed egoistico (stadio esistenziale estetico o del Don Giovanni); o dal senso del dovere e dell'impegno personale (stadio etico o del padre di famiglia) o dall'abbandono incondizionato all'imperscrutabile volontà di Dio con un atto di fede senza ritorno (stadio religioso o di Abramo). Dio è l'Essere ed ha due modi di manifestarsi: naturale e soprannaturale.

Sulla scia di una radicale prospettiva luterana, Kierkegaard esprime la consapevolezza che tra Dio e uomo, tra natura divina e natura umana vi è una *infinita differenza qualitativa*, cosicché la conoscenza religiosa finisce per manifestarsi come passione per l'infinito. La mancanza di garanzia oggettiva fa sì che la fede sia vissuta come un rischio, ma la sua accettazione non è irrazionale. Il salto dalla innocenza al peccato non è spiegabile con la dialettica « quantitativa » di Hegel; esso si spiega con la dialettica « qualitativa ». Nella storia di Adamo è delineata la sequenza dall'innocenza alla colpa. La coscienza

del peccato costituisce il singolo; ma Cristo ha liberato l'uomo dal peccato senza privarlo della individualità.

Opere principali: *Sul concetto dell'ironia con particolare riguardo a Socrate* (1841); *Aut-aut* (1843); *Timore e tremore* (1843); *La ripresa* (1843); *Briciole di filosofia* (1844); *Il concetto dell'angoscia* (1844); *Stadi del cammino della vita* (1845); *La malattia mortale* (1849); *Esercizio del cristianesimo* (1850); *Discorsi edificanti*. Opere postume: *Diari*; *Libro su Adler*; *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*.

Korsch Karl (1886-1961)

Filosofo tedesco nato a Tostedt, si laureò in giurisprudenza nel 1912. Si iscrisse al Partito Socialdemocratico tedesco indipendente di Kautsky. Nel 1920, alla scissione di questo, entrò nel Partito Comunista filosovietico. A causa del nazismo abbandonò la Germania e più tardi si trasferì negli Stati Uniti dove morì a Cambridge, nel Massachussets.

Le sue critiche colpirono soprattutto la teoria gnoseologica del rispecchiamento di Lenin, secondo la quale la coscienza di classe sarebbe estrinseca alla prassi proletaria. Ciò farebbe della dittatura di Lenin una dittatura sul proletariato e non una dittatura del proletariato. Korsch tende inoltre a recuperare la dimensione hegeliana della totalità, valutando criticamente la « scientificità » del *Capitale*, che tende a separare economia, politica e cultura.

Opere principali: *Marxismo e filosofia* (1923; l'opera che ne decretò l'espulsione dal Partito); *Il materialismo storico* (1929); *Karl Marx* (1938).

Labriola Antonio (1843-1904)

Filosofo italiano, nato a Cassino, docente successivamente di filosofia morale e pedagogia e quindi di filosofia della storia a Roma, dove morì; introdusse lo studio del marxismo in Italia. Ebbe rapporti diretti con Engels e fu critico di Bernstein e Sorel.

In base al metodo genetico egli guarda alle cose non più come entità fisse, ma come funzioni. Inoltre, con un deciso atteggiamento di distinzione tra marxismo e naturalismo positivista, egli differenzia un « terreno naturale » da un « terreno artificiale »: gli uomini sono originariamente dipendenti dalla natura, ma la storia dell'umanità è la storia della società che varia ad opera del comune impegno del lavoro umano.

Opere principali: il suo pensiero è elaborato in tre saggi fondamentali: *In memoria del manifesto dei comunisti* (1895); *Del materialismo storico. Delucidazione preliminare* (1896); *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898).

Leibniz Gottfried Wilhelm (1646-1716)

Nato a Lipsia, partecipò alla vita politica, ottenendo incarichi di-

plomatici. Studiò filosofia all'università di Lipsia e matematica a Jena. Scoprì il calcolo infinitesimale contemporaneamente a Newton e inventò il regolo calcolatore. Dietro suo consiglio fu fondata a Berlino l'« Accademia della Scienza », di cui fu il primo presidente. Fu a Parigi, dove propugnò la riunificazione della Chiesa cattolica con quelle protestanti. Questa missione lo impegnò per tutta la vita. La sua fine fu solitaria e triste.

La filosofia di Leibniz si presenta come reazione al dualismo cartesiano e all'empirismo inglese. È reazione al dualismo cartesiano in nome dell'unità degli esseri (ogni essere è essenzialmente uno: una monade, centro di attività e di energia, che riproduce in se stessa la struttura di tutta la realtà); non esistono due sostanze, quella spirituale e quella materiale; ma una sola: quella spirituale. È inoltre reazione all'empirismo inglese in nome dell'originalità della conoscenza intellettiva che non è una semplice reazione passiva alle idee dei sensi, ma lo sviluppo di idee che l'intelletto ha già germinalmente presenti sin dalla nascita (idee innate). Le facoltà conoscitive dell'uomo sono: senso, memoria, ragione. Le conoscenze della ragione si dividono in verità di ragione (principio di non contraddizione) e verità di fatto (principio di ragione sufficiente).

L'esistenza di Dio è provata con il procedimento ontologico, partendo dal concetto di possibilità; da Dio trae origine il mondo per folgorazione. La perfezione delle creature viene da Dio, l'imperfezione dalla loro limitazione, in cui sta anche la causa del male.

Opere principali: *De arte combinatoria* (1666); *Discorso di metafisica* (1686); *Nuovo sistema della natura, della comunicazione tra le sostanze e dell'unione tra l'anima e il corpo* (1695); *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1703); *Saggi di teodicea* (1710); *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714); *Monadologia* (1714).

Lenin Nikolay (1870-1924)

Pseudonimo di Vladimir Ilijc Uljanov, laureatosi in legge a Pietroburgo, iniziò la professione legale, svolgendo nel contempo attività politica sulla scorta del pensiero di Marx. Passato attraverso l'esperienza dell'esilio, diresse l'ala avanzata del partito socialdemocratico russo chiamato bolscevico. Rientrato in patria allo scoppio della Rivoluzione del '17, dopo l'esperienza parziale della Rivoluzione del 1905, portò al potere il suo partito, le cui linee programmatiche sono contenute nelle cosiddette « tesi di aprile » del 1917: rivendicazione della rivoluzione socialista (potere ai Soviet), costituzione di una repubblica dei Soviet, nazionalizzazione delle banche e della terra.

Capisaldi del pensiero di Lenin sono: 1) il divenire dialettico della materia con la distinzione tra concetto filosofico e concetto scientifico di materia; 2) la partiticità della filosofia in base alla quale sono vere quelle dottrine che sono utili al partito; 3) la ditta-

tura del proletariato come forma necessaria per il passaggio dallo stadio del capitalismo a quello del comunismo.

Opere principali: *L'imperialismo fase estrema del capitalismo* (1899); *Stato e rivoluzione* (1917); *L'estremismo, malattia infantile del comunismo* (1920). La sua opera filosofica più importante è *Materialismo ed empirio-criticismo* (1909).

Lessing Gotthold (1729-1781)

Critico drammaturgo e filosofo. Nato a Kamenz, in Sassonia, studiò a Lipsia e passò la sua vita fra le città di Breslavia, Berlino e Amburgo. Morì a Brunswick.

È la figura più rappresentativa dell'illuminismo tedesco ed è il sostenitore di un radicale razionalismo religioso. Nei suoi scritti filosofici, in cui si uniscono motivi illuministici e senso storico, egli riprende i motivi comuni dell'illuminismo: critica di tutte le manifestazioni della cultura, tendenza a « rischiarare le menti » ed a realizzare la felicità dell'umanità; ottimismo, ossia fiducia nella continuità del progresso umano sulla via del suo perfezionamento spirituale.

Molto influsso ha esercitato la sua svalutazione dell'elemento storico della figura di Cristo e dei Vangeli. A suo parere una decisione di fede e la salvezza eterna non possono dipendere da eventi storici che sono necessariamente contingenti e difficilmente accertabili. Lessing ritiene che l'elemento storico non possa avere l'importanza che le chiese cristiane gli ascrivono e che la fede, considerata come inserimento dell'uomo in una determinata tradizione storica sia qualcosa di accessorio. L'essenza della religione è comune a tutte le religioni e prescinde dai dogmi delle varie tradizioni cristiane e non cristiane.

Opere principali: *Sulla genesi della religione rivelata* (1735-1755); *Il cristianesimo della ragione* (1753); *Laocoonte* (1766); *Sulla prova dello spirito e della forza* (1777); *L'educazione del genere umano* (1780); *Dialoghi per massoni* (1780).

Lévinas Emmanuel (1906)

Nato in Lituania, ha svolto parte dei suoi studi in Russia e successivamente a Strasburgo. A Friburgo entrò in contatto con Husserl e Heidegger. Naturalizzato francese, insegnò prima a Poitiers e poi alla Sorbona.

Da Husserl Lévinas riprende il metodo fenomenologico come richiamo a pensare ciò che è implicito e sottinteso. L'*epoché* viene utilizzata come superamento dell'ovvietà e ritorno all'originario « prima » del pensiero. L'intenzionalità viene vista da Lévinas nel suo aspetto assiologico, come intenzionalità dei valori morali e fondamento dell'etica. La fenomenologia trascendentale diviene, infine, lo strumento principe per l'elaborazione del personalismo etico proprio del filosofo lituano.

Tale personalismo è detto propriamente etico-metafisico, poiché l'etica non è, secondo Lévinas, fondata dalla metafisica ma è essa stessa metafisica, capace di fornire una spiegazione esaustiva della realtà umana.

Per accedere all'Assoluto, Lévinas parte dalla contingenza della responsabilità, pilastro dell'etica. La via etica è eminentemente *auscultazione* dell'Assoluto, dell'Infinito, dell'Altro, di Dio, a cui si accede seguendo la *traccia* del volto dell'altro, il prossimo; quindi dall'altro (il prossimo) si accede al Totalmente-Altro (Dio). Nella nudità e povertà inerme dell'uomo risplende, infatti, la traccia di Dio, fondamento di ogni rapporto etico e di giustizia.

L'etica è essenzialmente rapporto con l'altro, esercizio della propria libertà come assunzione della responsabilità dell'altro. La « responsabilità per gli altri » è il principio di individuazione della persona.

Nella prospettiva della responsabilità Lévinas conferisce una sovradeterminazione etica alle categorie ontologiche: essere, ente, totalità, infinito, differenza divengono elezione, convocazione, sostituzione, espiazione, ostaggio, volto.

Opere principali: *Totalità e infinito* (1979); *Quattro lettere talmudiche* (1981); *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1982); *Etica e infinito* (1983); *Dal sacro al santo* (1984).

Lévi-Strauss Claude (1908)

Nato a Bruxelles da genitori francesi, dopo gli studi filosofici, a seguito dell'insegnamento presso la cattedra di sociologia di San Paolo, dopo l'esperienza di spedizioni scientifiche in Brasile, approdò allo studio dell'antropologia di cui è uno dei maggiori studiosi.

Lo strutturalismo di Lévi-Strauss si fonda sulle premesse linguistiche di De Saussure ed egli ritiene che la priorità dello strutturale sul contenuto significativo non sia proprietà esclusiva della lingua, ma è comune a tutte le manifestazioni culturali. Il linguaggio si rivela pertanto come il principale elemento della vita culturale.

Il metodo strutturale conferisce così all'antropologia culturale un carattere rigorosamente scientifico consentendole di separare certe proprietà in una data serie di fenomeni e nel tentare di stabilire definite relazioni fra di loro.

Attraverso lo studio dei « sistemi di parentela », Lévi-Strauss ne scoprì l'analogia con i sistemi fonologici. I felici risultati di questi studi indussero lo studioso ad elaborare una antropologia strutturale completa capace di cogliere al di là della immagine cosciente le infinite possibilità inconscie.

L'umanità è un continuo divenire, fondato su un sostrato inalterabile: compito dell'antropologia è far emergere questa struttura soggiacente inconscia, che determina anche il formarsi di tutte le diverse forme di società.

L'inconscio non ha però una valenza metafisica, è piuttosto la

mente collettiva della società che si evolve e si trasforma con la società stessa.

Opere principali: *Tristi tropici* (1955); *Antropologia strutturale* (1958); *Il pensiero selvaggio* (1962); *Il crudo e il cotto* (1964); *L'origine delle buone maniere a tavola* (1968); *Antropologia strutturale due* (1973); *La via delle maschere* (1975).

Lévy Bernard-Henry (1949)

Autore del libro *La barbarie dal volto umano* che ebbe grande fortuna e prestigioso rappresentante dei « nuovi filosofi », attacca con grande virulenza il marxismo, giungendo ad identificare lo stalinismo con il socialismo in senso proprio. Ciò che lo ha indotto a lasciare il marxismo è stata la lettura dell'*Arcipelago Gulag* di Solzenicyn.

A suo modo di vedere la radice delle aberrazioni del socialismo è l'utopia illuministica del progresso, fatta propria da Marx e dai suoi discepoli, eredi e continuatori dell'illuminismo.

Lévy sostiene inoltre che il marxismo non è altro che una caricatura del cristianesimo del quale « va assumendo nel meglio e nel peggio l'integralità della [...] vocazione ». Non diversamente da ciò che avviene nella Chiesa, anche il marxismo si distinguerebbe in un marxismo d'élite e in un marxismo di massa, non meno alienante del cristianesimo.

Opere principali: *Barbarie dal volto umano* (1975); *Il testamento di Dio*; *L'ideologia francese.*

Locke John (1632-1704)

Nato a Wrington in Inghilterra, studiò a Oxford. Da concezioni politiche assolutistiche passò più tardi a posizioni opposte. Accusato di complicità in moti politici fu costretto a esiliare e si rifugiò in Olanda.

Il suo pensiero è soprattutto riunito nell'opera « *Saggio dell'intelletto umano* » in quattro libri che trattano rispettivamente delle idee innate, del processo della conoscenza, del linguaggio e del valore della conoscenza.

Locke critica la dottrina cartesiana delle idee innate. L'anima umana al momento della nascita è una tabula rasa: la conoscenza umana incomincia con l'esperienza sensibile. Vi sono due tipi di idee: idee semplici e idee complesse.

L'idea di sostanza è inconoscibile, in quanto supera i limiti della conoscenza sensibile. Quindi l'uomo può conoscere solo l'esistenza delle cose e non la loro essenza.

In politica Locke nega lo stato di natura affermato da Hobbes, sostenendo che gli uomini possono vivere in perfetto accordo. Ammette il contratto sociale da cui nasce lo stato, ma non è una abdicazione ai propri diritti, bensì una delega della loro difesa all'autorità. È anche assertore della tolleranza e della libertà religiosa.

Opere principali: *Saggio sulla tolleranza* (1667); *Epistula de tolerantia* (1688); *Trattati sul governo civile* (1690); *Saggio sull'intelletto umano* (1688); *Pensieri sull'educazione* (1693); *Ragionevolezza del cristianesimo* (1695).

Lotze Hermann (1817-1881)

Medico e filosofo geniale, nato a Bautze, professore di filosofia a Gottinga e a Berlino, è uno dei rappresentanti della filosofia dei valori sorta in Germania come reazione al positivismo che era sfociato nella distruzione di tutti i valori (*nichilismo*). Sostiene che fra le leggi meccaniche e la natura dell'uomo non vi è alcun contrasto. Rappresentante del pensiero assiologico Lotze afferma che i valori assoluti hanno carattere trascendente e hanno come ultimo fondamento Dio stesso. Per Lotze, inoltre, la realtà di Dio risulta irrefutabile se solo si ammette che Dio è, per definizione, essere perfettissimo.

Opere principali: *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità* (tre volumi scritti fra il 1856 e il 1864); *Metafisica* (1841); *Logica* (1843); *Sistema di filosofia* (due volumi scritti nel 1874 e 1879); *Scritti minori* (1885-1891, postumi).

Lukács György (1885-1971)

Nato a Budapest, si presenta come il teorico più complesso e interessante del marxismo occidentale. L'Italia, Heidelberg e Vienna sono le tappe in successione del suo prestigioso itinerario culturale che si è svolto in un ambito etico-estetico.

Il suo pensiero si articola su tre poli di interesse: l'etica, l'estetica e l'adesione al comunismo. L'ortodossia marxista è per Lukács una metodologia volta all'interpretazione della società e della classe operaia intese come totalità, i cui eventi vanno colti dialetticamente nelle loro connessioni più profonde.

Circa l'arte, essa non può essere considerata come rispecchiamento della realtà, ma a partire dal « tipo », lo strumento che consente la riflessione estetica. Il *tipo* è il risultato della convergenza dialettica delle contraddizioni sociali, morali e psicologiche più significative di un'epoca. La fantasia è la generatrice del *tipo.*

Opere principali: *Il dramma moderno* (1908); *L'anima e le forme* (1911); *Teoria del romanzo* (1916); *Goëthe e il suo tempo* (1948); *Il giovane Hegel* (1948); *Thomas Mann e la tragedia dell'arte moderna* (1953); *La distruzione della ragione* (1954). Il suo capolavoro politico è *Storia e coscienza di classe* (1923).

Lutero Martin (1483-1546)

Padre della Riforma protestante, teologo insigne, polemista, esegeta della sacra Scrittura e possente oratore. Nacque ad Eisleben in Sassonia. Nel 1505 entrò nell'ordine degli agostiniani, dove compiuti celermente gli studi teologici fu ordinato sacerdote. Nel 1517 con la

pubblicazione delle famose *Novantacinque Tesi*, prese energica posizione contro l'abuso della predicazione delle indulgenze indetta dal pontefice Leone X, un male diffuso ovunque ma soprattutto in Germania. Fu scomunicato. Alla Dieta di Worms (1521) ruppe definitivamente con la Chiesa di Roma, seguito da molti principi, vescovi, preti e laici tedeschi, essendo considerato come difensore del popolo tedesco.

L'essenza del pensiero di Lutero sta in una nuova concezione della salvezza: questa non dipende dall'uomo, dalle sue opere buone, ma esclusivamente dalla misericordia di Dio. Per salvarsi occorre quindi un totale fiducioso abbandono in Dio. In tale prospettiva non occorrono più intermediari: papa, vescovi, preti, santi, sacramenti, reliquie. E anche se si vogliono ammettere mutano completamente di importanza e significato.

Opere principali: *95 tesi* sulle indulgenze (1517); *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca per la riforma del ceto cristiano* (1520); *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium* (1520); *De libertate christiana* (1520); *De votis monasticis* (1521); *De abroganda missa privata* (1521); *Esortazione alla pace* (1525); *Piccolo catechismo* (1529); *Grande catechismo* (1529).

Luxemburg Rosa (1870-1919)

Nata a Zamošć, in Polonia, da famiglia ebrea, militò sin da giovane nel movimento socialista polacco, di cui divenne ben presto una dirigente. Nel 1897 si trasferì in Germania, di cui prese la cittadinanza e divenne collaboratrice di Karl Liebknecht nel 1914 alla fondazione della *Spartakus-Bund* (Lega di Spartaco) caratterizzata da acceso spirito internazionalista e rivoluzionario.

Due capisaldi della sua teorizzazione sono il diritto di sciopero generale e la teoria della catastrofe, quale autodistruzione del capitalismo in base allo sfruttamento e alla conquista indiscriminata di nuovi mercati.

Rosa Luxemburg condusse inoltre una spietata accusa contro il bolscevismo di Lenin. Morirà a Berlino, uccisa dai soldati del governo socialdemocratico, durante uno scontro con gli spartakisti.

Opere principali: *Riforma sociale o rivoluzione?* (1899); *L'accumulazione del capitale* (1913); *Questione nazionale e sviluppo capitalista*; *Tra guerra e rivoluzione* (1921 postumo).

Malebranche Nicolas (1638-1715)

Filosofo francese nato a Parigi. Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio, si distaccò apertamente dalle posizioni della filosofia aristotelico-tomistica. Amico e discepolo di Cartesio accoglie le tesi fondamentali di questi in metafisica (anche per lui la realtà si divide in pensiero ed estensione) ed in epistemologia (il criterio supremo di verità è l'idea chiara e distinta). In due punti però oltrepassa il

pensiero di Cartesio: nel problema della conoscenza ed in quello della causalità. Per Malebranche in Dio è fondato sia l'essere che l'agire, includendo nell'ordine dell'agire prodotto da Dio la stessa attività intellettiva della mente umana: le nostre idee sono le perfezioni di Dio che egli ci fa vedere nella sua infinita essenza. La visione delle idee in Dio è possibile perché Egli è immediatamente presente nel nostro spirito.

Si avvale del principio dell'occasionalismo inoltre per risolvere il problema dei rapporti tra anima e corpo: essendo queste due realtà di genere diverso, non possono entrare in comunicazione diretta né esercitare un influsso reciproco. Le disposizioni dell'anima e del corpo servono soltanto da *occasione* per l'intervento di Dio, il quale svolge direttamente ed esclusivamente tutte le azioni sia del corpo sia dell'anima.

Opere principali: *La ricerca della verità* (1675); *Trattato della natura e della grazia* (1680); *Colloqui sulla metafisica e la religione* (1688); *Trattato dell'amore di Dio* (1698).

Mao Tse-tung (1893-1976)

Nato da famiglia contadina, fu tra i fondatori del partito comunista cinese sorto nel 1921 a Shangai. Sconfitta la Cina nazionalista di Chang Kai-shek (1949) dopo la « lunga marcia », da lui guidata attraverso migliaia di chilometri, divenne il capo carismatico della Cina Popolare e antagonista della Russia sovietica.

I punti qualificanti del pensiero di Mao sono: a) unione tra teoria e prassi; b) stretto legame con le masse; c) sviluppo dell'autocritica.

Nel 1966 si fece promotore della « rivoluzione culturale » che appellandosi alle masse e ai giovani intendeva esercitare un controllo sui quadri del partito e stimolarli a mantenere intatta la carica rivoluzionaria. Purtroppo questa operazione politica degenerò rapidamente e ne derivarono delle stragi di centinaia di migliaia di persone, coinvolte senza alcun motivo. Obbligò gli intellettuali a impegnarsi periodicamente nel lavoro dei campi e in fabbrica per evitare il rischio di discriminazioni con le masse. Si oppose inoltre rigidamente alla cultura tradizionale, considerando incompatibili Marx, Lenin, se stesso con Confucio, di cui era impregnata da secoli la cultura e la tradizione del popolo cinese.

Opere principali: Mao scrisse solo due opere a carattere filosofico: *Sulla contraddizione* (1937); *Sulla prassi* (1937). Da questi volumi furono tratti dei brani che formarono il famoso « libretto rosso », punto di riferimento dei giovani durante la rivoluzione culturale e che divenne di moda presso i giovani dell'Occidente durante la contestazione sorta nel 1968.

Marcel Gabriel (1889-1975)

Filosofo e scrittore francese, uno dei maggiori esponenti dell'esistenzialismo cattolico. Fu professore nei licei, si occupò di gior-

nalismo e di critica letteraria. Compose numerosi drammi teatrali. Nel 1929 passò dall'ebraismo al cattolicesimo.

La metafisica è « ricerca di ciò che è », dell'essere, compiuta da ciascuno per proprio conto alla ricerca della verità, assurta a valore vitale, qualcosa cioè di vissuto, frutto di una esperienza personale. Egli rifiuta di definire esistenzialista il proprio pensiero e lo qualifica come « socratismo cristiano ». Per Marcel, mentre la scienza può parlare del reale in terza persona, la riflessione filosofica è il regno della domanda e della risposta, dell'*io* e del *tu*, in cui domina la seconda persona. Fra tutte le realtà suscettibili di ricerca metafisica il primato spetta all'essere perché gode di una duplice priorità: nei confronti del pensiero e nei confronti dell'avere. L'uomo è un essere incarnato, itinerante (*homo viator*), animato dalla speranza, in atteggiamento di adorazione davanti a Dio. Alla trascendenza si arriva per intuizione: l'uomo è fatto per Dio.

Opere principali: *Giornale metafisico* (1927); *Essere e avere* (1935); *Dal rifiuto all'invocazione* (1940); *Homo viator* (1945); *Il mistero dell'essere* (1951); *In cammino, verso quale risveglio?* (1971).

Marcuse Herbert (1898-1979)

Nato a Berlino, frequentò l'università di Friburgo. Fece parte dell'« Istituto per la ricerca sociale » di Francoforte. Nel 1933 lasciò la Germania e si rifugiò negli Stati Uniti, insegnando in diverse università americane.

Per lo sviluppo del suo pensiero utilizza tre fonti principali: da Freud deriva la tesi che l'essere profondo dell'uomo consiste nell'istinto del piacere; da Hobbes proviene la distinzione di due stati nella vita umana: quello di natura e quello sociale. La terza componente fondamentale della visuale filosofica marcusiana trae origine da Marx, da cui Marcuse deriva la prospettiva del materialismo storico e dialettico e la tesi che tutte le lotte sociali sono dovute a ragioni economiche. Anche nella società contemporanea esiste una tensione tra stato, natura e società e tutto si risolve a favore della società, che si è trasformata in realtà autonoma, assoluta, onnipotente, fine a se stessa. L'uomo, schiavo della società industriale, non può liberarsi dallo stato repressivo in cui si trova. Solo gli inetti, gli emarginati, gli sfruttati, cioè coloro che restano fuori dal processo democratico, che si oppongono al sistema, sono una speranza di liberazione.

Opere principali: *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità* (1932); *Ragione e rivoluzione* (1941); *Eros e civiltà* (1955); *Marxismo sovietico* (1958); *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* (1964); *Critica della tolleranza* (1965); *La fine dell'utopia* (1967).

Maritain Jacques (1882-1973)

Filosofo e diplomatico francese, discepolo di Bergson. Nato a Parigi da agiata famiglia protestante, dopo aver aderito per un po' di tempo al socialismo rivoluzionario, nel 1906, con l'aiuto di Léon Bloy, si convertì con la moglie al cattolicesimo. Insegnò all'« Istituto cattolico » di Parigi e, in seguito, in alcune università degli Stati Uniti. Fu ambasciatore di Francia presso il Vaticano dal 1945 al 1948. Dal 1961 sino alla sua morte si ritirò presso la comunità dei « Piccoli fratelli di Gesù » di Tolosa.

Ardente sostenitore della filosofia tomista, di cui è stato il più autorevole rappresentante nel nostro secolo, ne mise in rilievo l'applicabilità ai problemi moderni: politica, arte, pedagogia, scienza. Particolarmente importante il suo contributo al pensiero politico. Maritain è il teorico di un tipo di democrazia di ispirazione cristiana, ch'egli chiama *nuova cristianità*, per distinguerla dalla cristianità medioevale. Mentre la cristianità medioevale non riusciva a mantenere sufficientemente distinti ordine sacro e ordine profano, la nuova cristianità, pur facendo del sacro una categoria che ordina a sé la creatura per quanto concerne il fine ultimo, riserva allo spazio strutturale del mondo una configurazione categoriale profana, ovvero distinta dal sacro.

Maritain propone l'umanesimo integrale, assegnando alla democrazia, ispirata in modo cristiano, cinque caratteristiche: pluralismo, infravalenza del temporale, libertà della persona, autorità delegata e collaborazione. Egli ha avvertito profondamente la decadenza e la « miseria » della nostra civiltà ed era sicuro di una sua imminente fine apocalittica. Queste sue previsioni ed illuminazioni spiegano il fiorire dopo la sua morte in varie parti del mondo di centri di studio del suo pensiero.

Opere principali: *La filosofia bergsoniana* (1914); *Arte e scolastica* (1920); *Distinguere per unire o i gradi del sapere* (1932); *Sul regime temporale e sulla libertà* (1933); *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa* (1934); *Scienza e saggezza* (1935); *Umanesimo integrale* (1936); *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* (1944); *Cristianesimo e democrazia* (1948); *L'uomo e lo Stato* (1951); *Ateismo e ricerca di Dio* (1953); *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia* (1953); *Il contadino della Garonna* (1966); *La Chiesa del Cristo* (1973).

Marx Karl (1818-1883)

Nacque a Treviri, in Germania, studiò presso l'università di Berlino. Dopo la laurea si dedicò al giornalismo, rivolgendo aspre critiche ai governi assolutisti del tempo. Nel 1843 e 1844 si rifugiò due volte a Parigi per sfuggire alla caccia della polizia tedesca. Nel 1848 pubblicò il *Manifesto del partito comunista* insieme a Engels, con cui ebbe una grande amicizia e dimestichezza di lavoro comune (anche *Il Capitale* fu preparato valendosi dell'apporto dell'amico) e nel

1849 dovette riparare in Inghilterra. Nel 1864 convocò a Londra la *Prima Internazionale* per coordinare l'attività rivoluzionaria del proletariato di tutto il mondo.

L'intuizione geniale di Marx consiste nell'aver scoperto nella natura e nella storia dei rapporti economici quella logica immanente, quella dialettica progressiva che regola la storia della coscienza in Hegel. L'unica realtà è quella della storia, la quale a sua volta non è altro che l'evoluzione della materia in tutte le sue fasi, compresa quella umana. Il materialismo storico è quindi quella concezione della storia la quale afferma che nelle vicende umane il fattore fondamentale è quello economico. Un altro punto fondamentale della teoria marxista è quello che riguarda il *plus valore*, cioè il guadagno superiore all'investimento che il capitalista ricava dal prodotto. Per Marx la religione è una sovrastruttura contingente e fonda il suo ateismo su tre postulati: 1) il materialismo metafisico e dialettico; 2) il materialismo storico; 3) l'umanesimo assoluto che situa l'uomo al vertice del cosmo.

Opere principali: *Manoscritti economico-filosofici del 1844*; *Ideologia tedesca* (1845-1846); *Miseria della filosofia* (1847); *Manifesto del partito comunista* (1848); *Il Capitale* (1867, insieme a Engels).

Merleau-Ponty Maurice (1908-1961)

È nato a Rochefort-sur-Mer, in Francia. Fu professore all'università di Lione, poi ordinario di psicologia pedagogica alla Sorbona. Prese il posto di Lavelle nell'insegnamento al « College de France ». Fondò, insieme a Sartre, il mensile *Les temps modernes* e lo diresse dal 1945 al 1953.

La sua filosofia è di indirizzo fenomenologico. Essa si sviluppa su due linee: 1) come critica interna della psicologia sperimentale e convinzione che la riduzione fenomenologica ci riconduce ad una coscienza sempre più definita dal corpo, rapporto originario con il mond, e dalla situazione storica, rapporto originario tra soggetto e soggetto; 2) come riflessione sul marxismo: da una proposta di lettura esistenzialistica degli scritti del giovane-Marx, ad una successiva interpretazione dello stalinismo come tragedia giustificata da una storia rivoluzionaria, il cui fine fondamentale è tuttavia il conseguimento di rapporti comunitari, per giungere infine ad una concezione del marxismo come componente indispensabile, accanto ad altre, della cultura contemporanea e di Marx come di un punto di riferimento ormai classico ma inattuale.

Opere principali: *La struttura del comportamento* (1942); *Fenomenologia della percezione* (1945); *Umanismo e terrore* (1947); *Senso e non senso* (1948); *Le avventure della dialettica* (1955); *Segni* (1960); *Il visibile e l'invisibile* (1964, postumo).

Mill John Stuart (1806-1873)

Nacque a Londra. Filosofo ed economista. Fu in Francia e in Inghilterra dove si dedicò alle scienze e alla giurisprudenza. Genio precocissimo, fu scrittore molto fecondo e per alcuni anni membro della Camera dei Comuni.

Il problema speculativo che lo preoccupò maggiormente fu l'elaborazione di una logica induttiva valida e completa, basata sulla gnoseologia dell'empirismo inglese, la quale non ammette concetti, idee universali. A tal fine egli escogitò vari metodi di cui i principali sono: *metodo dell'accordo, metodo della differenza, metodo dell'accordo e della differenza.*

Opere principali: *Sistema di logica deduttiva e induttiva* (1843); *Principi di economia politica* (1848); *Sulla libertà* (1859); *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861); *Utilitarismo* (1863); *Comte e il positivismo* (1865); *Tre saggi sulla religione* (1874, postumi).

Mounier Emmanuel (1905-1950)

Ritenuto da molti il vero fondatore del personalismo, fu per un ventennio (1930-1950) una delle voci più autorevoli e più ascoltate del mondo cattolico europeo. Dopo aver iniziato gli studi alla facoltà di scienze di Grenoble dove era nato, passò a quella di filosofia della Sorbona, superando il disagio, provocatogli dalla filosofia idealista, attraverso il rapporto con Maritain, Guitton e il teologo P. Payet. L'incontro fondamentale resta però quello con il pensiero di C. Péguy. Fondò la prestigiosa rivista *Esprit* (1932).

Mounier colpisce con la sua critica sia il carattere oppressivo dell'economia capitalista sia il carattere generico, utopistico, ateo e collettivista del marxismo.

Al capitalismo e al marxismo contrappone il personalismo (*Il Personalismo,* 1949) le cui linee fondamentali sono: 1) la struttura psicofisica della persona umana; 2) la trascendenza della persona rispetto alla natura; 3) l'apertura verso gli altri e verso il mondo mediante la comunicazione; 4) la dinamicità; 5) la vocazione; 6) la libertà.

Secondo Mounier le difficoltà di carattere materiale e sociale che ostacolano la realizzazione della vocazione della persona possono essere ridimensionate da una democrazia che sia politica e socioeconomica al tempo stesso.

Opere principali: *Rivoluzione personalista e comunitaria* (1935); *Dalla proprietà capitalista alla proprietà umana* (1936); *Personalismo e cristianesimo*; *Manifesto al servizio del personalismo* (1936); *I cristiani e la pace* (1939); *Trattato del carattere* (1946); *Che cos'è il personalismo* (1947); *Rottura fra l'ordine cristiano e il disordine stabilito*; *Il lavoro*; *Il denaro*; *Tentazioni del comunismo*; *Aspetti del corporativismo.*

Nietzsche Friedrich (1844-1900)

Figlio di un pastore protestante, nacque a Rochen, in Germania. Studiò filosofia classica nelle università di Bonn e di Lipsia. Nel 1869 fu chiamato ad insegnare all'università di Basilea lingua e letteratura greca. Nel 1879, per il suo precario stato di salute, lasciò definitivamente l'insegnamento e iniziò a soggiornare senza fissa dimora in Svizzera, Italia e Francia, specie in riviera. Nel 1889 fu colto, a Torino, da un nuovo e più grave attacco di pazzia che, sia pure con brevi periodi di sosta, non lo lasciò più e lo portò alla morte, che avvenne a Berlino.

Nietzsche si oppone criticamente all'idealismo di Hegel e al pessimismo di Schopenhauer e contesta aspramente ogni religione. La base del suo pensiero è il concetto che la realtà sia una esplosione di forze disordinate. Davanti a questa strepitosa esplosione di potenza, che non può essere imbrigliata da nessuna legge della ragione, si può assumere un duplice atteggiamento: di debolezza (quello del gregge), di forza e potenza (del superuomo). Il gregge, di fronte alla potenza sregolata della natura, invènta la religione. Contro la massa dei mediocri (il gregge) Nietzsche, per bocca di Zarathustra, il protagonista del suo famoso libro *Così parlò Zarathustra*, proclama che l'esistenza dell'uomo è completamente terrena e che Dio non esiste: « Dio è morto ».

L'etica del superuomo, l'uomo forte, « il leone », come egli lo chiama, è il trionfo della propria personalità, al di là del bene e del male, purché si affermi sugli altri; come è per il bambino, deve saper « dire di sì alla vita » in tutte le sue forme e deve creare nuovi ideali di esistenza, nuovi simboli sacri (Dioniso al posto di Dio). Nietzsche recupera la dottrina dell'eterno ritorno, che ha come proprio centro la volontà creatrice dell'uomo.

Opere principali: *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872); *Considerazioni inattuali* (1873-1876); *Umano troppo umano* (1878); *Il viandante e la sua ombra* (1880); *La gaia scienza* (1882); *Così parlo Zarathustra* (1883-1885); *Al di là del bene e del male* (1886); *Genealogia della morale* (1887); *Il caso Wagner* (1888); *Crepuscolo degli idoli* (1888). Opere postume: *L'Anticristo*; *Ecce homo*; *Nietzsche contro Wagner*.

Occam (di) Guglielmo (1290-1349)

Francescano, studiò e insegnò ad Oxford. Per le sue dottrine sospette nel 1314 fu invitato a presentarsi alla corte papale ad Avignone per rispondere delle idee eretiche di cui era accusato. Fuggì da Avignone con un gruppo di francescani dissidenti e in seguito si rifugiò a Monaco di Baviera, presso l'imperatore Ludovico il Bavaro, venendo così scomunicato.

Egli afferma che gli universali esistono solo nella mente e non hanno nessun rapporto con le cose; sono solo puri concetti. Quindi bisogna eliminare le entità astratte (rasoio d'Occam).

Tra fede e ragione non esiste armonia: non si possono conoscere le verità soprannaturali; sono solo oggetto di una fede cieca.

Opere principali: *Commento alle Sentenze*; *Summa logicae*; *Opus nonaginta dierum* (1333-1334); *De dogmatibus papae Johannis XXII* (1334); *Dialogus*; *Octo quaestiones*; *Breviloquium de potestate papae*; *De imperatorum et pontificum potestate*.

Parmenide (I metà del V sec. a.C.)

Nacque a Elea (colonia greca in Lucania).

Fondatore della Scuola eleatica, pone come unica realtà l'essere, negando il divenire considerato come illusione dei sensi.

Secondo Parmenide l'unica realtà è l'essere; nessun'altra realtà è possibile in quanto senza l'essere nulla è pensabile: « la stessa cosa è pensare e il pensiero che è ». Con questo Parmenide intende dire che l'oggetto del nostro pensiero è l'essere, e che il non essere non è pensabile. Coerente con questo postulato, passando dalle esigenze del pensiero a quelle dell'esperienza, conclude logicamente che il nascere e il perire delle cose, ossia ogni forma di divenire, sono solo nomi, esprimenti le fallaci opinioni degli uomini. Parmenide è considerato il primo grande metafisico della storia perché è il primo filosofo che si preoccupa di chiarire la nozione fondamentale dell'essere.

Opere principali: scrisse il poema *Della natura*.

Pascal Blaise (1623-1662)

Nacque a Clermont Ferrand. Di grande ingegno fin da ragazzo, studiò matematica e fisica. A 18 anni si trasferì con il padre, alto magistrato da cui aveva avuto la prima educazione, a Parigi e qui frequentò il circolo culturale guidato da Mersenne. Si distinse per le sue ricerche e scoperte di geometria e di fisica. Questa sua vita completamente indirizzata agli studi rese la sua salute fragile e gli abbreviò l'esistenza, morendo a Parigi non ancora quarantenne. Nel 1646 aderisce al giansenismo, per cui attacca violentemente sia i gesuiti francesi, che accusa di predicare una morale lassista, sia i cosiddetti « libertini », ai quali rimprovera il mancato impegno per la salvezza finale. Abbracciò il misticismo del monastero di Port-Royal e nel 1654, dopo una breve crisi mondana, ebbe una specie di visione mistica (la famosa notte del 23 novembre) e si convertì definitivamente.

Pascal critica il metodo geometrico di Cartesio che pretende di ridurre tutto ad idee chiare e distinte. Ad esso contrappone il metodo affettivo (*esprit de finesse*); alle idee chiare e distinte le idee emozionanti. Più che opporre la ragione al cuore, intende integrare la ragione col cuore: e valersi di entrambi nella difesa del cristianesimo di cui fu ardente seguace e abile apologista.

Oltre che scienziato di grandissimo valore e forte polemista, fu dotato di uno spirito finissimo, l'*esprit de finesse*, di cui fu pieno il suo pensiero filosofico che partiva da una conoscenza penetrante,

quasi intuitiva, della realtà umana nella sua condizione storica concreta.

Opere principali: *Trattato sulle sezioni coniche* (1639); *Lettere provinciali* (1656); *Apologia della religione cristiana* (del progetto rimasero solo alcuni frammenti raccolti poi nei famosi *Pensieri*).

Peirce Charles Sanders (1839-1914)

Filosofo e matematico statunitense, studiò alla « Harvard University » e dal 1859 al 1891 lavorò presso il servizio geodesiaco e costiero degli Stati Uniti. Visse gli ultimi anni nella solitudine e nella povertà. Può essere considerato il fondatore del pragmatismo, corrente nata in America come reazione al positivismo e al materialismo positivistico e che risolve il criterio di verità delle diverse teorie nel loro successo pratico, operando induttivamente e poi verificando. L'impostazione di Peirce è infatti empiristica e sperimentalista; egli però nega che la sua tesi abbia esiti soggettivistici e utilitaristici.

Opere principali: *La grande logica*; *Raccolta di scritti di Ch. S. Peirce* (in 8 volumi fra il 1931 e il 1958, postumi); *Come rendere chiare le nostre idee* (1878).

Piaget Jean (1896-1980)

Nato e vissuto in Svizzera è annoverato tra gli studiosi più geniali della psicologia contemporanea. Notevole il suo contributo anche di carattere epistemologico. Nel 1954 fondò a Ginevra il notissimo « Centro internazionale di epistemologia genetica ».

A partire dall'osservazione del comportamento Piaget sottolinea che il pensiero del fanciullo differisce da quello dell'adulto non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente e ciò perché il pensiero umano è evolutivo. Tappe dell'evoluzione del pensiero infantile sono: 1) l'intelligenza sensomotoria; 2) l'attività rappresentativa; 3) l'attività imitativa differita e il linguaggio verbale.

Piaget ritiene, inoltre, di poter cogliere una stretta correlazione tra linguaggio e pensiero attraverso tre fasi fondamentali di sviluppo: 1) il pensiero egocentrico (il fanciullo attribuisce valore assoluto alla propria esperienza); 2) il pensiero realista (primato dei dati percettivi su quelli rappresentativi); 3) lo sviluppo intellettuale vero e proprio nelle due evoluzioni successive che vanno dai nove ai dieci anni e dai quindici ai sedici anni. Partendo dall'evoluzione del pensiero umano, Piaget affronta due questioni fondamentali di epistemologia genetica: quella relativa allo sviluppo della nozione e quella relativa alla cognizione della nozione.

Opere principali: *Il linguaggio e il pensiero del fanciullo* (1923); *Il giudizio e il ragionamento nel fanciullo* (1925); *La rappresentazione del mondo nel fanciullo* (1926); *Il giudizio morale nel fanciullo* (1932); *La nascita dell'intelligenza* (1936); *La formazione del simbolo* (1947); *Introduzione all'epistemologia genetica* (1950); *Le trasformazioni delle operazioni logiche* (1952).

Pitagora (571-490 a.C.)

Nacque a Samo, isola greca del Mar Egeo. Fu un genio multiforme che coltivò ad un tempo la matematica, l'astronomia, l'ascetica e la mistica. Fondò a Crotone la scuòla pitagorica, la cui dottrina fondamentale è che il numero è l'essenza di ogni cosa. Da cui la derivazione della molteplicità dell'unità. Il concetto matematico con cui Pitagora spiega i fenomeni è superiore a quello degli Ionici, perché è astratto e più razionale. Per Pitagora l'anima è eterna e rinasce in altri corpi di uomini o animali (metempsicosi). Alla sua scuola diede un indirizzo spiccatamente religioso. I suoi membri vivevano in comunità, compiendo pratiche ascetiche molto elevate.

Platone (427-347 a.C.)

Nacque ad Atene da una famiglia fra le più nobili della Grecia. È uno dei più grandi filosofi della storia. Fu discepolo di Cratilo e poi di Socrate. Dopo la tragica fine di questi, per evitare delle rappresaglie, si allontanò da Atene e si rifugiò a Megara e più tardi iniziò a viaggiare, visitando varie città della Grecia e dell'Italia, soffermandosi a Siracusa, dove ritornò alcuni anni dopo. Tornato ad Atene, vi fondò nel 387 a.C. l'Accademia che può essere considerata la prima università a carattere scientifico. Per secoli questo prestigioso centro di studi attrasse le migliori intelligenze della Grecia. Scrisse moltissime opere, in parte andate perdute. Platone fu il primo filosofo metafisico: per spiegare il mondo sensibile sentì il bisogno di ipotizzare un altro mondo ideale, immateriale. Infatti, caratteristica dominante del pensiero platonico è il dualismo: esistono due mondi: uno intelligibile o mondo delle Idee, che sono le essenze eterne, divine e immutabili delle cose e il mondo sensibile, che è prodotto dal Demiurgo, l'artefice sovrano, plasmando la materia informe a immagine delle Idee. Caratteristica della filosofia platonica è la tesi secondo cui il conoscere umano non è altro che un ricordare.

Per Platone l'uomo è un'unità accidentale di anima e di corpo: essenzialmente l'uomo è soltanto anima. Tutta la sua filosofia ha un orientamento etico: l'uomo è sulla terra di passaggio, nel desiderio dell'eternità. Per raggiungere la felicità occorre rinunciare ai piaceri e alle ricchezze e dedicarsi alla pratica della virtù, per cui è meglio subire l'ingiustizia che commetterla. La filosofia è l'unica via sicura per giungere alla giustizia e al bene. All'incontro con le cose di questo mondo, copie delle Idee, nell'anima umana si risveglia il ricordo delle Idee che aveva contemplato in una vita precedente (mito della caverna). Anche la concezione politica di Platone è ideale e si fonda sulla divisione dei compiti e del lavoro tra le classi dei lavoratori, guerrieri e magistrati che corrispondono alle anime concupiscibile, irascibile e razionale dell'individuo. Dall'armonia di queste tre classi nasce il raggiungimento del Bene, del Giusto, del Vero. Per lui lo Stato ha origine dal fatto che l'individuo non può bastare a se stesso.

Opere principali: a) Dialoghi giovanili (*Apologia di Socrate*; *Critone*; *Ipparco*; *Protagora*; *Menesseno*); b) Dialoghi della maturità (*Gorgia*; *Menone*; *Cratilo*; *Repubblica*; *Fedone*; *Fedro*); c) Dialoghi della vecchiaia (*Teeteto*; *Parmenide*; *Sofista*; *Timeo*; *Crizia*); *Lettere*.

Plotino (205-270)

Nato a Licopoli (Egitto), entrò nella scuola di Alessandria diretta da Ammonio Sacca e partecipò a una spedizione bellica contro i persiani. Poi si trasferì ad Antiochia e infine a Roma, dove fondò una scuola. Morì in Campania, nella sua villa. Fu l'ultimo grande esponente del pensiero classico e il principale esponente del neoplatonismo, movimento che opera una sintesi tra la filosofia di Platone e le religioni pagane orientali. Per inclinazione naturale e dato una certa conoscenza dell'ebraismo e del cristianesimo in Roma, ha concentrato la sua speculazione sul problema religioso, in particolare sul rapporto dell'anima con Dio.

Plotino accentua i concetti di semplicità e di trascendenza riguardante l'Assoluto che chiama Uno. All'Uno quindi non si può attribuire nessuna qualità positiva (teologia negativa). Dall'Uno traggono origine tutte le altre realtà mediante emanazione, secondo un ordine: il *Nous* o intelligenza, la vita, l'anima universale, le anime, la materia. La missione dell'anima umana è di ristabilire l'unità originaria delle cose, riconducendole all'Uno, attraverso tre tappe: ascetica e catarsi, contemplazione, estasi.

Opere principali: i suoi scritti furono ordinati dal discepolo Porfirio e sono noti sotto il nome di *Enneadi*.

Popper Karl Raimund (1902)

Nacque a Vienna, dove studiò fisica, matematica e poi filosofia. Data la sua origine ebraica nel 1937 emigrò in Nuova Zelanda dove insegnò a Christchurch. Nel 1945 si trasferì a Londra, iniziando ad insegnare alla London School of Economy.

Popper fu, in un primo tempo, uno degli esponenti più qualificati del Circolo di Vienna e del neopositivismo, ma poi abbandonò questo sistema e sviluppò una concezione originale dei fondamenti della scienza e del metodo scientifico, che può essere definita come razionalismo critico, in forte contrasto con la Scuola di Francoforte a cui rimprovera, oltre la dialettica, lo « storicismo », per cui si fanno previsioni della storia nella totalità del suo corso che viene considerato essere diretto in modo ineluttabile verso una meta prefissata, come la società senza classi prevista da Marx.

I punti qualificanti della sua concezione in campo epistemologico sono due: il carattere sostanzialmente deduttivo (anziché induttivo) della scienza; e il criterio di demarcazione tra teorie scientifiche e non scientifiche, che viene chiamato criterio di falsificabilità. Questo stabilisce che una teoria può considerarsi scientifica soltanto se è falsificabile, ossia se si può indicare dei casi in cui risulterebbe

falsa, cioè smentita in linea di principio e non per essere stata constatata falsa di fatto. Notevole anche l'apporto di Popper alla filosofia politica con la sua appassionata difesa della « società aperta », vale a dire la difesa di una società che non solo tolleri, ma stimoli la critica dei singoli e dei gruppi in vista della soluzione razionale dei problemi più gravi come quello della fame e dell'ignoranza.

Opere principali: *La logica della scoperta scientifica* (1934); *Che cos'è la dialettica* (1937); *La società aperta e i suoi nemici* (1945); *Miseria dello storicismo* (1957); *Congetture e confutazioni* (1962); *Conoscenza oggettiva* (1972).

Protagora (490, morto tra il 410 e il 400 a.C.)

Filosofo greco, massimo esponente della sofistica. Dalla sua natia Abdera (in Tracia), si trasferì ancora in giovane età ad Atene, dove insegnò ad una folta schiera di studenti entusiasti. Si guadagnò la stima e il favore di Pericle, il quale lo incaricò di stendere la costituzione della colonia di Thurii. Data e luogo della sua morte sono incerti, e la causa sembra sia stata un naufragio.

L'attenzione precipua della riflessione filosofica di Protagora non è più volta come nella maggior parte dei presocratici allo studio della natura e della causa o principio primo, bensì verso l'uomo ed è tesa, soprattutto, a scoprire quali sono le possibilità umane in ordine alla conoscenza e alla morale. In entrambi i casi Protagora sposa una tesi sostanzialmente relativistica: non esistono verità assolute nell'ordine gnoseologico né leggi universali nell'ordine etico; sia le verità sia le leggi sono relative. Questa tesi è espressa nel celebre detto di Protagora: « L'uomo è misura di tutte le cose; di quelle che sono perché sono e di quelle che non sono perché non sono ». È la stessa condizione naturale dell'uomo, la sua struttura corporea a non consentirgli di raggiungere né il vero né il bene in maniera assoluta e definitiva: « La materia — afferma Protagora — è fluttuante, e fluendo essa ininterrottamente, si verificano aggiunte al posto delle perdite, e le sensazioni mutano e variano secondo l'età e secondo le altre costituzioni dei corpi ».

Opera principale: *La verità* o *Discorsi sovvertitori.*

Renouvier Charles (1815-1903)

Filosofo francese, nato a Montpellier e morto a Prades, nei Pirenei Orientali. Nella sua opera del 1903, *Il personalismo,* ha fornito spunti fondamentali al personalismo contemporaneo offrendo addirittura la denominazione che lo caratterizza e che è desunta da una indagine filosofica centrata sull'uomo concreto e sulla sua dimensione dialogica.

Per Renouvier il carattere specifico della persona umana è la conoscenza da intendersi come apertura verso il mondo e verso l'assoluto e capace di portare l'uomo a riconoscere l'esistenza di una Persona prima e creatrice. Il riconoscimento della sua esistenza è imposto al nostro assenso dal carattere di unità armonica delle leggi

che regolano l'intendimento degli esseri intelligenti e reggono il mondo. È favorevole ad una specie di religione filosofica.

Opere principali: *Saggi di critica generale* (1854-1864); *La nuova monadologia* (con L. Prat, 1899); *Il dilemma della metafisica pura* (1901); *Il personalismo* (1903).

Rickert Heinrich (1863-1936)

Filosofo tedesco, nato a Danzica, fu docente di filosofia ad Heidelberg dove morì e direttore della scuola di Baden; sviluppò la « filosofia dei valori », distinguendo la scienza dello spirito dalle scienze della natura.

Critico del positivismo, distingue due forme di conoscenza e due logiche ad esse correlate: 1) la logica delle scienze spirituali o storiche da un lato; 2) la logica delle scienze naturali dall'altro.

La realtà per Rickert è quella che ci rivelano le scienze spirituali o che i loro giudizi valutativi determinano. La natura, invece, è solo un'immagine astratta e abbreviata della realtà, creata per il bisogno che l'uomo ha di dominare, classificandola e uniformandola, l'infinita varietà degli individui, di cui consta l'esperienza.

Le scienze naturali, pertanto, tendono all'astrazione; mentre le scienze spirituali o storiche tendono a determinare il valore dei fatti, che sono il presupposto stesso della storia.

Opere principali: *L'oggetto della conoscenza* (1892); *Scienze della cultura e scienze della natura* (1899); *La filosofia della vita* (1920); *Sistemi di filosofia* (1921); *La logica del predicato e il problema dell'ontologia* (1930); *Problemi fondamentali della filosofia* (1934).

Ricoeur Paul (1913)

Filosofo francese, nato a Valence, docente di filosofia della storia prima alla Sorbona e poi all'università di Parigi-Nanterre, può essere annoverato sia tra i fenomenologi che tra gli esistenzialisti e i personalisti.

Assertore di una interessante visione antropologica, Ricoeur la fonda sul concetto di fallibilità, che la storia delle religioni documenta attraverso i simboli del male e del peccato.

La fallibilità è una prerogativa dell'uomo, realtà essenzialmente progettuale, che può fallire nella realizzazione del proprio progetto.

La persona per Ricoeur è un progetto di umanità. Attività fondamentali della persona sono il conoscere, il cui oggetto è il vero; il volere, il cui oggetto è il bene; il sentire, il cui oggetto è l'affettività.

Alla sfera del sentimento appartengono l'amicizia (apertura verso i propri simili) e la deiezione (apertura verso il mondo delle Idee, la Trascendenza, Dio).

Opere principali: *G. Marcel e K. Jaspers* (1947); *K. Jaspers e la filosofia dell'essere* (1947); *Filosofia della volontà* (1950-1960); *Finitudine e colpa* (1960); *Il conflitto delle interpretazioni* (1969); *La sfida semiologica* (1974); *Metafora viva* (1975).

Rosmini Antonio (1797-1855)

Nacque a Rovereto e fu ordinato sacerdote nel 1821. Nel 1828 fondò la congregazione religiosa dei « rosminiani »; morì a Stresa sul Lago Maggiore; Nel 1848 fu ambasciatore a Roma di Carlo Alberto presso Pio IX; suo compito era quello di cercare un accordo col Pontefice per una confederazione di stati italiani, ma la missione fallì. In quella stessa occasione, furono messe all'indice due opere in cui egli propugnava il rinnovamento della Chiesa. Amareggiato, si ritirò a Stresa, dedicandosi esclusivamente alla filosofia.

Rosmini tentando di porre un freno all'estensione del sensismo e dell'empirismo, riconosce come elemento a priori oggettivo della conoscenza l'*idea dell'essere*, che non è l'idea dell'Essere reale (Dio) ma dell'essere ideale, astratto, indeterminato che deriva dall'Essere reale. L'essere ideale è forma di ogni conoscenza, ma in se stesso non rappresenta nessun oggetto determinato. Deve incontrare e unire qualche dato della sensibilità. La conoscenza si sviluppa in diversi gradi: intuizione, affermazione, astrazione.

Opere principali: *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830); *Principii della scienza morale* (1831); *Antropologia in servigio della scienza morale* (1838); *Trattato della coscienza morale* (1839); *Filosofia della politica* (1839); *Filosofia del diritto* (1845); *Teodicea* (1845). Opere postume: *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*; *Antropologia soprannaturale*; *Teosofia.*

Rousseau Jean-Jacques (1712-1778)

Filosofo svizzero di lingua francese, nacque a Ginevra. Orfano di madre, a soli sedici anni iniziò una vita di vagabondaggi. A Parigi frequentò gli ambienti dell'Enciclopedia. Si attirò molti nemici. Fuggì in Svizzera e in Inghilterra. Rientrato in Francia, passò gli ultimi anni nella solitudine e nella povertà, continuando a scrivere fino alla morte. Massimo esponente dell'illuminismo francese, Rousseau scrisse moltissimo occupandosi degli argomenti più disparati: dalla storia alla musica, dalla pedagogia alla politica, dalla metafisica alla religione.

Nel *Contratto sociale* espone la sua concezione politica in cui, pur assegnando allo Stato un'origine convenzionale, non gli si ascrive mai poteri assoluti e definitivi, ma ogni decisione dello Stato sottostà all'approvazione dei cittadini. Altre due sue opere espongono la dottrina pedagogica. Questa si caratterizza per una completa fiducia nelle capacità autoeducative del fanciullo: alla scuola della natura egli ritiene di ottenere un'educazione assai migliore di quella che somministra normalmente la società ai suoi membri.

Opere principali: *Discorso sulle scienze e le arti* (1750); *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini* (1755); *Lettera sulla provvidenza* (1756); *Lettera sugli spettacoli* (1758); *Emilio o dell'educazione* (1762); *Contratto sociale* (1762); *Lettera a*

Christophe de Beaumont (1763). Opere postume: *Dialoghi*: *Rousseau giudice di Jean-Jacques*; *Meditazioni di un viandante solitario.*

Russell Bertrand (1872-1970)

Nacque (e vi morì anche) nel Galles da famiglia nobile. A 23 anni entrò nel « Trinity College » di Cambridge, dove fece gli studi di matematica e filosofia. Scienziato e filosofo tra i più celebri del nostro secolo. Scrisse moltissimo.

Russell fu uno spirito profondamente inquieto, mai soddisfatto delle soluzioni acquisite, in continua evoluzione di pensiero. Egli aderì successivamente all'idealismo, al realismo, al neopositivismo, alla analisi linguistica, al fenomenismo. Tuttavia, nonostante la perenne instabilità e i cambiamenti, talora radicali, di vedute, di teorie, di sistemi, c'è una prospettiva di fondo cui egli ha mantenuto sempre fede durante la sua quasi centenaria esistenza: è la prospettiva empirista propria della filosofia inglese, la quale è caratterizzata da un forte attaccamento alla esperienza ed uno spiccato interesse per le questioni di ordine epistemologico e morale, anziché metafisico e teologico. In logica sono importanti le considerazioni svolte da Russell intorno alla definizione degli individui, delle classi, dei tipi e delle « descrizioni ». In gnoseologia finì per professare un empirismo radicale, riducendo la conoscenza ad un fascio di sensazioni, ch'egli preferisce chiamare « una classe di particolari »; il filosofo ha proposto sia una concezione « dualistica » della verità (corrispondenza tra fatti e proposizioni) sia una concezione « umanistica ». Nella filosofia del linguaggio ci sono vari punti in comune con i neopositivisti, dai quali si allontana circa il criterio di significazione, distinguendo il senso dal significato. Russell nega alla morale la caratteristica di vera scienza e circa la religione la sua posizione è agnostica.

Opere principali: *Saggio sui fondamenti della geometria* (1897); *Principi della matematica* (1903); *Principia Mathematica* (1910-1913); *Sulla conoscenza del mondo esterno* (1914); *Elementi di etica* (1910); *Analisi della mente* (1921); *Atomismo logico* (1924); *Perché non sono cristiano* (1927); *Libertà e organizzazione* (1932); *Educazione e ordine sociale* (1932); *Storia della filosofia occidentale* (1945); *Il mio sviluppo filosofico* (1959); *Autobiografia* (1967-1969).

Saint-Simon Claude-Henry de (1760-1825)

Di famiglia nobile nato a Parigi, dove morì, è un filosofo e storico francese. Allievo del d'Alembert, seguì dapprima la carriera militare. Poi, dopo essersi proficuamente occupato di affari, nel 1798 si dedicò totalmente alla filosofia, rovinandosi ben presto finanziariamente fino a cadere nella più squallida miseria, pur non cessando per questo gli studi.

Rappresentante del positivismo, Saint-Simon fu tra i primi a sottolineare l'importanza del fattore economico nella costituzione e

nella trasformazione della società. A suo parere il problema economico soverchia, per importanza, tutti quanti gli altri, compresi quello politico e quello religioso. La crisi profonda che sta attraversando la società moderna è dovuta soprattutto a ragioni economiche, e non potrà essere superata se non ponendo a capo della società i grandi industriali e gli uomini di scienza. Nel nuovo sistema d'organizzazione della società la direzione spirituale deve passare dal clero agli scienziati, la cura degli interessi materiali dalla nobiltà alla borghesia, dalla corona alle banche. Queste teorie del Saint-Simon esercitarono un profondo influsso su alcuni grossi nomi della filosofia dell'Ottocento, in particolare su Comte e su Marx.

Opere principali: *Introduzione ai lavori scientifici del XIX secolo* (1808); *Riorganizzazione della società europea* (1814); *Nuovo cristianesimo* (1825), che però fu incompiuto.

Santayana George (1863-1952)

Filosofo e scrittore statunitense d'origine spagnola, nacque a Madrid. Fu professore alla università di Harvard dove aveva fatto gli studi di filosofia, fino al 1912. Cessato l'insegnamento si trasferì in Inghilterra, quindi in Francia e infine in Italia dove morì a Roma.

Santayana professa un realismo di ispirazione platonica, basato su un dualismo esasperato tra « essenze » ed « esistenze ». L'esistenza è la materia, l'essenza è lo spirito. L'anima è la vita di un organismo in cui è incarnato lo spirito e funge pertanto da mediatore tra la materia e le essenze. I due mondi delle essenze e delle esistenze costituiscono un dualismo irriducibile; la vita è divisa, scissa tra questi due regni; e l'attività umana non è che lo sforzo assurdo, grottesco e tragico di conciliare l'essenza (l'idea) con l'esistenza e l'esistenza con l'essenza (l'idea). Tutto quanto gli uomini fanno e pensano (istituzioni sociali, riti religiosi, sistemi filosofici ecc.) non è che un immenso, vano tentativo di accordare la vita animale e la contemplazione spirituale, quasi una condanna imposta all'umanità.

Opere principali: *La vita della ragione* (5 voll., 1905-1906); *Soliloqui in Inghilterra* (1922); *Scetticismo e fede animale* (1923); *Dialoghi nel Limbo* (1925-26); *I regni dell'essere* (4 voll., 1927-1940); *Dominazioni e poteri* (1951).

Sartre Jean-Paul (1905-1980)

Nacque e morì a Parigi, dove, all'« École Normale Supérieure », studiò filosofia che insegnò poi per diversi anni nei licei di Le Havre e Parigi. Iniziò la carriera letteraria come giornalista, romanziere, saggista, drammaturgo e sceneggiatore cinematografico. Dopo il 1945 viaggiò moltissimo, anche per motivi politici, data la sua militanza nel Partito Comunista francese, di cui poi assunse dall'esterno il ruolo di critico. Negli anni del dopoguerra fu la personalità più popolare in Francia e più discussa in Europa.

Sartre, come Heidegger, concentra la sua analisi filosofica sull'essere al fine di coglierne il significato profondo e di svelarne la natura. Però per Sartre l'essere, che egli chiama *essere-in-sé* per distinguerlo dalla coscienza (*essere-per-sé*) è una massa inerte, gonfia, qualcosa di ripugnante. Ma la caratteristica sua particolare è l'assurdità: nell'assurdità sta la chiave della esistenza di ogni cosa. L'uomo si distingue dagli altri esseri perché ha la *coscienza* che è l'opposto dell'*essere*. Per vivere, la coscienza ha bisogno di nullificare l'essere, in quanto è per sua natura il non-essere, il vuoto, il nulla. L'attività nullificatrice della coscienza ha come sbocco necessario la « nausea ». Questa nasce dal fatto che la coscienza trova sempre davanti a sé qualche cosa di troppo. Ma ciò che è il dato costitutivo essenziale dell'uomo non è la coscienza ma la libertà, senza limiti e non vincolata da nessuna legge morale. L'uomo desidera fondamentalmente di essere *in sé*, poiché il *per sé* (o essere della coscienza) è un puro nulla. Questo ideale è ciò che può essere chiamato Dio, il quale perciò è una semplice ipostatizzazione di questo ideale.

Opere principali: *La trascendenza dell'Ego* (1936-1937); *L'immaginazione* (1936); *La nausea* (1938); *Abbozzo di una teoria delle emozioni* (1939); *L'immaginario* (1940); *L'essere e il nulla* (1943); *Il muro* (1943); *Le mosche* (1943); *A porte chiuse* (1945); *Materialismo e rivoluzione* (1946); *Questioni di metodo* (1957); *Critica della ragione dialettica* (1960); *Le parole* (1964); *Kierkegaard vivo* (1966); *Conversazione sull'antropologia* (1966); *L'idiota di famiglia* (1971-1972); *Ribellarsi è giusto* (1974).

Scheler Max (1874-1928)

Filosofo tedesco, nato a Monaco e morto a Francoforte. Già discepolo di Dilthey, Eucken e Simmel ed influenzato da Nietzsche, subì in seguito fortemente l'influsso di Husserl, dal quale apprese il metodo fenomenologico, di cui fece ampio uso nel suo studio dell'uomo, della persona, dei suoi atti, della conoscenza (intenzionalità ed oggettività) ed in particolare della esperienza morale. Importante il suo tentativo di uscire dall'etica formalistica di ispirazione kantiana, conferendole un contenuto materiale desunto dai valori.

La sua opera principale porta per titolo *Il formalismo in etica e l'etica materiale dei valori* (1916), « l'opera di gran lunga più significativa apparsa da molto tempo » (Hildebrand). Mediante l'elaborazione di un'etica dei valori, in cui si rivendica a queste entità una dimensione ontologica propria che sfugge a tutte le minacce dello psicologismo, Scheler sottrae la morale oltre che al formalismo kantiano anche a tutte quelle visioni soggettivistiche e positivistiche che erano diventate di moda alla fine dell'Ottocento (nominalismo, psicologismo, positivismo, pragmatismo ecc.).

Scheler definisce i valori come « oggetti autenticamente oggettivi, disposti in ordine eterno e gerarchico ». La sua assiologia si ca-

ratterizza pertanto come realistica, come gerarchica ed inoltre come personalistica (in quanto tutti i valori dei gradi inferiori sono subordinati alla persona) e teocentrica (in quanto al vertice di tutti i valori, come valore supremo, viene posto Dio). Scheler si sottrae al rischio immanentistico presente nel metodo fenomenologico distinguendo la fenomenologia dei valori dalla filosofia della religione. Senonché questa distinzione viene abbandonata negli ultimi scritti, dove Scheler assume una visione immanentistica e pertanto panteistica della realtà.

Opere principali: *Il formalismo in etica e l'etica materiale dei valori* (1916); *Essenza e forme della simpatia* (1923); *Le forme del sapere nella società* (1926); *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1927); *La visione filosofica nel cosmo* (postuma).

Schelling Friedrich Wilhelm (1775-1854)

Nacque a Leonberg, nel Württemberg, studiò a Tubinga dove ebbe come condiscepolo Hegel. Nel 1799 fu chiamato a sostituire Fichte a Jena, poi passò ad insegnare a Würzburg, a Monaco e a Berlino.

Schelling ha una concezione dell'assoluto come sintesi degli opposti: dell'io e della natura, del soggetto e dell'oggetto, dello spirito e del mondo. L'assoluto origina la natura, forma oggettiva, per acquistare per mezzo di essa maggiore coscienza della propria soggettività. Quindi la natura è preistoria della coscienza, pensiero pietrificato. L'uomo è l'essere in cui l'assoluto acquista coscienza di sé diventando spirito. La comprensione dell'universo in cui natura e spirito non sono più contrapposti ma armonizzati si attua nell'attività estetica. L'opera d'arte è manifestazione dell'infinito sotto forma finita.

Opere principali: *Sui miti, le leggende storiche e i filosofemi del mondo antico* (1793); *Lettere filosofiche sul dogmatismo e sul criticismo* (1795-1796); *Nuova deduzione del diritto naturale* (1796-1797); *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800); *Esposizione del mio sistema di filosofia* (1801); *Filosofia e ragione* (1804); *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809). Opere postume: *Filosofia dell'arte*; *Le età del mondo*.

Schlegel Friedrich (von) (1772-1829)

Critico e filosofo tedesco, nacque ad Hannover e studiò giurisprudenza dedicandosi allo studio della letteratura greca. Insegnò privatamente a Parigi e poi a Colonia. Fu a Vienna, dove si impegnò in un movimento tardo romantico fiancheggiato dalla rivista *Concordia*. Morì a Dresda.

Dopo una fase in cui Schlegel si distinse per i suoi contributi di natura storico-filologica, egli cominciò a orientarsi verso gli studi filosofico-estetici. I suoi primi contributi in questo senso, appaiono, a partire dal 1797, nella rivista *Atheneum*, organo del Circolo di Jena,

raccolti più tardi col titolo *Lezioni filosofiche del 1804-06*. Dopo la conversione al cattolicesimo, avvenuta nel 1808, Schlegel orientò il suo pensiero verso un nuovo spiritualismo fondato sull'esperienza cristiana.

Opere principali: *Sul valore dello studio dei greci e dei romani* (1797).

Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst (1768-1834)

Filosofo e teologo tedesco. Nacque a Breslavia e morì a Berlino. Studiò teologia all'università di Halle, che era il centro dell'illuminismo tedesco. Come Kant, ricevette una formazione religiosa di stampo pietistico. Amico di Schlegel, si aprì per il suo tramite al romanticismo. Durante l'occupazione napoleonica con Fichte fu uno dei più ardenti difensori del nazionalismo tedesco. Dopo la caduta di Napoleone riprese l'insegnamento alla università di Berlino dove fu anche preside della facoltà di teologia per oltre un ventennio.

Schleiermacher è più teologo che filosofo; i suoi argomenti preferiti sono la Scrittura, la fede, il cristianesimo, la religione, ai quali si accosta da una prospettiva che fonde insieme istanze razionalistiche, romantiche e idealistiche. Il suo apporto maggiore riguarda la natura della teologia e il metodo teologico e il suo insegnamento in questo campo avrà un influsso rimarchevole dando origine a quel movimento che porta il nome di *protestantesimo liberale*. Notevole anche il suo insegnamento relativo all'essenza della religione. Due sono i principi su cui egli fonda il suo concetto della religione: 1) la religione è una determinazione del sentimento; 2) l'essenza della religiosità sta nel fatto di essere coscienti della propria dipendenza da Dio. Il sentimento, come lo concepisce Schleiermacher è qualcosa di più della comune accezione dello stesso. È una facoltà che si colloca tra la ragione e la volontà. Per lui il *cristianesimo* è superiore alle altre religioni « non per il valore razionale dei suoi contenuti dottrinali, ma per il maggiore grado di adeguatezza con cui questi contenuti attestano e suggeriscono il sentimento fondamentale della nostra dipendenza da Dio ».

Opere principali: *Discorsi sulla religione* (1798); *Monologhi* (1800); *La fede cristiana* (1821-1822). La maggior parte dei suoi corsi accademici vennero pubblicati postumi nell'edizione delle *Opere complete* (1834-1864).

Schopenhauer Arthur (1788-1860)

Nacque a Danzica da famiglia agiata. Costretto dal padre a seguire la carriera commerciale, l'abbandonò nel 1805 alla morte del padre e studiò a Gottinga e poi a Jena, dove, nel 1813, si laureò in filosofia. Ottenne la libera docenza all'università di Berlino, ma le sue dottrine pessimistiche come risultavano nella sua opera *Il mondo come volontà e rappresentazione*, pubblicata nel 1819, non trova-

rono molta fortuna. Nel 1833 si stabilì a Francoforte ove risiedette fino alla morte.

Schopenhauer, opponendosi alla tesi idealistica della razionalità della storia, evidenzia gli elementi negativi della natura e della storia. Movendo dalla distinzione kantiana fra fenomeno e noumeno, ma rovesciandone i significati, identifica il mondo dei fenomeni (della rappresentazione) col mondo della ragione e il mondo noumenico (reale, vero) con quello della volontà, una volontà cieca e irrazionale, da cui traggono origine tutte le cose e tutti gli avvenimenti. Gli individui non sono altro che l'oggettivazione della volontà. Tutto nel mondo è volontà, desiderio di ciò che non si possiede, perciò l'umanità è in preda a un continuo dolore nato dall'insoddisfazione dei suoi desideri. L'unico modo per liberarci da queste dolorose volontà di vivere è quello consistente nella *noluntas*, nella rinuncia alla propria individualità. Essa avviene in tre momenti: arte, simpatia, ascesi.

Opere principali: *Sulla vista e i colori* (1816); *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1814-1818); *Sulla volontà della natura* (1836); *Sulla libertà del volere* (1839); *Sul fondamento della morale* (1840); *I due problemi fondamentali dell'etica* (1841); *Quadruplice radice* (1847); *Parerga e paralipomena* (1851).

Scoto Duns (1265-1308)

Nacque a Maxton in Scozia. Entrò giovanissimo nell'ordine francescano. Fece gli studi ad Oxford e a Parigi. A Parigi ottenne il titolo di *magister theologiae.* Nel 1298 tornò in Inghilterra dove commentò le *Sentenze* di Pietro Lombardo. Poi ancora a Parigi. Finì la sua vita nello studentato francescano di Colonia.

Scoto si sforzò di operare una sintesi fra la corrente francescana e quella aristotelica. Le dottrine più originali della sua metafisica sono l'univocità dell'essere, l'*ecceità* e la distinzione formale tra essenza ed esistenza. L'oggetto della metafisica è l'essere in quanto perfezione massimamente indeterminata. L'« ecceità » (o « questità ») è una forma particolare che conferisce l'individuazione. Tra essenza ed esistenza non vi è distinzione reale, ma « formale ». L'esistenza di Dio deve essere dimostrata: la prova più convincente è quella della causalità. Sia in Dio sia nell'uomo la volontà ha priorità rispetto all'intelletto. L'uomo è essenzialmente composto di anima e di corpo. Intelletto e volontà sono formalmente distinte dall'anima, pur costituendo con essa una sola realtà. Distanziandosi da s. Tommaso, Scoto afferma la priorità della volontà sull'intelletto.

Opere principali: *Commentari* ad Aristotele; *Opus oxoniense*; *Reportata parisiensia*; *De primo rerum principio.*

Seneca Lucio Anneo (4 a.C.-65)

Nacque a Cordova, ma si trasferì a Roma sin da fanciullo. Qui ebbe come maestri di filosofia gli stoici Attalo e Sozione. Assimilò

in modo personale le loro dottrine e divenne il massimo rappresentante dello stoicismo nel mondo latino. Diventò massimo consigliere di Nerone. Ma, caduto in disgrazia di questi, si ritirò dalla vita pubblica. Accusato di aver partecipato ad una congiura contro Nerone, fu da questi indotto al suicidio.

Secondo Seneca l'universo è composto di due principi: uno passivo, la materia, e uno attivo, Dio. Questi è l'anima dell'universo, ragione (logos) diffusa in tutte le cose, fonte immanente di vita, legge suprema che connette in un'unica catena di cause tutti gli eventi e condiziona l'unità organica del cosmo. Seneca è il filosofo pagano che maggiormente ha compreso il valore della libertà come diritto costitutivo fondamentale di ogni uomo. La lotta di Seneca contro la schiavitù è incondizionata. L'uguaglianza è un diritto naturale. Fine ultimo della vita umana è l'autonomia della persona di fronte ad uomini ed eventi: è la libertà dello spirito da tutto ciò che può profanare la divina serenità dell'animo.

Opere principali: 9 *Tragedie*; *De clementia*; *De beneficiis*; *Dialogorum libri*; 124 *Lettere a Lucilio*; *Naturalium quaestionum libri VII*.

Socrate (469-399 a.C.)

Nacque e visse ad Atene nell'epoca del suo maggior splendore artistico e della maggiore potenza militare ed economica. Condusse una vita molto semplice e frugale. Nel 400 a.C. venne accusato di empietà e corruzione della gioventù. Non volle salvarsi andando in esilio prima del processo. Condannato a morte, morì bevendo la cicuta. Esercitò una grande influenza sulla filosofia greca.

La missione a cui si sentì chiamato dall'oracolo di Delfi fu di incitare gli uomini a preoccuparsi degli interessi della loro anima con l'acquisto della saggezza e della virtù. Contro i Sofisti si preoccupò di definire i concetti universali di bene, giustizia, felicità e virtù, identificando la conoscenza con la moralità e la felicità con la pratica della virtù. Infatti per lui è essenziale la distinzione di male e di bene. Il metodo da lui usato nelle conversazioni con i discepoli fu quello dell'*ironia* che spinge l'interlocutore a porsi nuovi problemi (*maieutica*). Non ha lasciato alcuno scritto.

Spencer Herbert (1820-1903)

Nato a Derby, Inghilterra, compì studi scientifici e avanzò la tesi dell'evoluzionismo scientifico dalla lettura delle opere di Lyell.

Successivamente, trasferendo l'evoluzione dal campo scientifico a quello filosofico, ne ha fatto una vera e propria visione del mondo sia cosmico che biologico, sia umano che sociale. Valendosi dell'evoluzione anche per spiegare l'ordine dell'universo, Spencer ascrive a tale ordine un'origine meccanica e non intenzionale (o finalistica). Non per questo egli ritiene di dover negare l'esistenza di Dio, che

anzi egli ammette, perché sfugge alla ragione. Questa realtà assoluta è l'*Inconoscibile*, l'essere assoluto che l'uomo chiama Dio.

Opere principali: *Statica sociale* (1850); *Principi di psicologia* (1855); *Primi principi* (1862); *Principi di psicologia* (1870-1872); *Principi di etica* (1879-1892); *Individuo e Stato* (1884); *Autobiografia* (1904, postuma).

Spinoza Baruc (1632-1677)

Nacque ad Amsterdam da una famiglia di ebrei profughi dal Portogallo. Il padre lo avviò allo studio delle sacre Scritture e delle dottrine rabbiniche, ma Spinoza coltivò anche lo studio della filosofia e della teologia protestante. Asserendo che l'interpretazione tradizionale della sacra Scrittura era errata, nel 1656 fu scomunicato dalla comunità israelita ed espulso per eresia. Abbandonò Amsterdam e si trasferì a Leida dove visse nella riservatezza e nella povertà.

Spinoza, quasi ignorato per oltre un secolo dopo la sua morte, avvenuta a l'Aia, fu messo poi in luce dai filosofi tedeschi come Lessing, Herder e gli idealisti che divennero suoi ferventi ammiratori e gli assicurarono un posto tra i più grandi pensatori dell'umanità. Come Cartesio egli incentra tutta la sua riflessione filosofica su due realtà: Dio e l'uomo. Il suo obiettivo non è la conquista della verità ma il raggiungimento della felicità.

Spinoza risolve il dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa* considerandole come i due attributi conoscibili dell'unica sostanza esistente, Dio, costituita da infiniti attributi. Il mondo è identico a Dio (*Natura sive Deus*): Dio è *natura naturans*, cioè infinita attività produttrice e il mondo è *natura naturata*, infinito prodotto. L'etica di Spinoza si risolve nell'*amor intellectualis Dei*, cioè nella conoscenza della sostanza divina che si ha quando è raggiunto il trionfo della ragione e il dominio delle passioni. In politica Spinoza è uno dei primi assertori della teoria dell'origine contrattuale dello Stato.

Opere principali: *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* (1660); *Ethica more geometrico demonstrata*; *Tractatus de intellectus emendatione*; *Principia philosophiae cartesianae* (1663); *Tractatus theologico-politicus* (1670).

Spirito Ugo (1896-1979)

L'itinerario filosofico di U. Spirito, filosofo italiano nato ad Arezzo e morto a Roma, iniziò con un'adesione piena ed entusiastica all'*attualismo* di Gentile, che lo Spirito difese contro le obiezioni che da varie parti sorgevano contro di esso. Ma poi proseguì su una linea autonoma, dando all'attualismo una piega marcatamente anti-intellettualistica oltre che fortemente immanentistica ed atea, cui viene dato il nome di *problematicismo*. Come spiega lo stesso Spirito, il problematicismo è « una concezione della vita come ricerca,

che non ha scetticamente rinunciato alla verità e che anzi sa bene quanto dogmatica e contraddittoria sia tale rinuncia, ma che non si illude d'averla già in suo possesso ». « Esso non si presenta come una filosofia bensì soltanto come un'aspirazione alla filosofia: non pretende di avere valore assoluto [...] ma non si definisce neppure come relativismo, perché non comprende come si possa rinunciare alla speranza dell'assoluto ».

Al termine del suo movimentato itinerario filosofico Spirito si attestò su una posizione sostanzialmente neo-positivistica, assumendo la scienza come principio chiave per la comprensione del mondo e come criterio supremo per decidere di qualsiasi problema, inclusi i problemi di ordine etico ed assiologico. In tale prospettiva marcatamente scientista, Spirito affida alla scienza — e non più alla metafisica e alla religione — il compito di fungere da strumento connettivo della società e di fissare una nuova tavola di valori.

Opere principali: *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* (1921); *Scienza e filosofia* (1933); *La vita come ricerca* (1937); *Il problematicismo* (1948); *Dall'attualismo al problematicismo* (1976).

Stalin (1879-1953)

Pseudonimo di Josif Visarionovic Dzugasvili, nato in Georgia, uomo politico russo, fondatore, con Lenin e Trotzsky, del Politburo del Partito Bolscevico russo e collaboratore di Lenin nella fase di ricostruzione della Russia; stroncò le opposizioni interne con dure repressioni, facendo assassinare persino Trotzsky quando già si trovava in esilio in Messico (1940).

Lo stalinismo è il frutto più specifico del dogmatismo ideologico di Lenin. Nei suoi brevi scritti, Stalin segue la linea del suo maestro Lenin, sforzandosi di dimostrare che questi era il più diretto e ortodosso seguace di Marx e che la dottrina derivante messa a punto da Lenin, il marxismo-leninismo, era la più completa teorizzazione filosofica per lo sviluppo dell'umanità.

Il XX Congresso del Partito comunista russo del 1956, quando era salito al potere Kruscev, rinnegò e condannò l'opera di Stalin, avviando il cosiddetto processo di « destalinizzazione ».

Opere principali: *Sul materialismo dialettico e sul materialismo storico, Principi del leninismo* (1924); *Questioni del leninismo* (1926).

Stein Edith (1891-1942)

Ebrea di razza e di fede, nata a Breslavia in Germania, fu discepola e assistente di Husserl. Convertitasi al cattolicesimo nel 1922, nel '32 entrò nel Carmelo di Colonia, dove fu arrestata dai nazisti nel 1942. Morì nel lager di Auschwitz il 9 agosto dello stesso anno.

Carattere centrale del suo pensiero è l'impegno di rivedere tutto l'impianto della metafisica aristotelico-tomista in chiave fenomenologica. Nella sua tesi di laurea *Sul problema dell'empatia* sviluppa uno studio pregevole e originale sul sentimento dell'*empatia*, con cui l'io « percepisce condividendola » la realtà dell'altro.

La Stein intende approfondire la riflessione avviata da Lipps e Husserl: pur avendo qualcosa in comune sia con la percezione esterna, sia con la memoria, sia con l'immaginazione, l'empatia è un'esperienza *sui generis*: è l'esperienza che un Io in generale ha di un altro Io. Con l'empatia, considerata come atto di compartecipazione, si entra nel « regno dello spirito », che è il regno dei valori.

Opere principali: *Sul problema dell'empatia* (1917); *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino* (1929); *Essere finito ed eterno* (1950, postuma); *La scienza della croce* (1950, postuma).

Suarez Francisco (1548-1617)

Nacque a Granada. Fu filosofo e teologo. Mentre studiava nell'università di Salamanca entrò nell'ordine dei gesuiti. Insegnò filosofia a Segovia e teologia a Valladolid. Tra il 1580 e il 1585 insegnò a Roma al « Collegio Romano ». Poi rientrò in Spagna e continuò a insegnare.

Suarez è il pensatore più profondo e originale della Controriforma. Col suo tentativo di conciliare il tomismo con le dottrine dominanti dopo Occam e con le nuove teorie che lo sviluppo della scienza moderna andava evolvendo, egli inaugura un nuovo tipo di filosofia scolastica, il cui obiettivo principale è di operare una sintesi tra le posizioni di san Tommaso e il pensiero moderno. La sua opera principale, *Disputationes metaphysicae*, è la prima trattazione sistematica completa delle questioni discusse dalla filosofia scolastica, in forma indipendente sia dalla teologia che dalle opere di Aristotele. In tal modo Suarez costituì la metafisica nella sua specificità e totalità. In una prima parte tratta dell'essere in generale e delle sue cause, nella seconda dei vari enti esistenti: Dio, l'uomo e il mondo.

Opere principali: *De Verbo incarnato* (1590); *Disputationes metaphysicae* (1597); *Varia opuscola theologica* (1599); *De vera intelligentia* (1605); *De legibus ac Deo legislatore* (1612).

Talete (624-562 a.C.)

Matematico, astronomo e filosofo di Mileto. Fondatore della Scuola ionica. Descritto nell'antichità come una personalità poliedrica. A lui sono attribuiti numerosi teoremi di geometria e la scoperta della formula per misurare l'altezza delle piramidi attraverso la misurazione dell'ombra da queste proiettata. Pone l'acqua come principio da cui traggono origine tutte le cose, per condensazione o rarefazione.

Telesio Bernardino (1509-1588)

Originario di Cosenza, studiò fisica, medicina e filosofia a Padova dal 1527 al 1535. Si ritirò poi, per circa dieci anni, in un convento benedettino.

È il primo importante esponente di una nuova filosofia della natura che scorge in essa solo forze naturali che si devono spiegare con i suoi principi.

L'indagine sulla natura deve procedere non dalla ragione ma dal senso. Ed è quest'ultimo a rivelare che nella natura non agiscono principi astratti come le forme o le cause finali, ma le forze, che sono cause meccaniche, principi agenti. I due principi agenti sono il caldo e il freddo. Dal loro contrasto deriva la realtà dei fenomeni fisici. Con questi due principi Telesio spiega anche la conoscenza umana, ridotta a sensazione.

Telesio riconosce, comunque, la presenza nell'uomo anche di un'anima soprannaturale, divina e infusa da Dio, la cui presenza non è testimoniata solo dalla rivelazione, ma anche dal bisogno innato che l'uomo ha di Dio e di una giustizia, ultraterrena. Conseguentemente quest'anima è immortale.

Opere principali: *De rerum natura juxta propria principia* (1586); *Varii de rebus naturalibus libelli* (1590, postumi).

Tommaso d'Aquino (1225-1274)

Nato a Roccasecca, presso Aquino (Frosinone), ricevette la prima educazione dai benedettini di Montecassino. Studiò a Napoli ed entrò nell'ordine dei domenicani. Imprigionato dai fratelli perché contrari alla sua scelta religiosa, quando uscì di prigione lasciò l'Italia e andò in un convento domenicano di Parigi, sotto la guida di Alberto Magno. Insegnò teologia alla Sorbona e fu teologo papale presso la corte pontificia. Passò gli ultimi anni nel convento di Napoli componendo la *Summa theologiae* e predicando al popolo.

Nel gennaio 1274, papa Gregorio X lo invitò al Concilio di Lione. Durante il viaggio si ammalò e fu trasportato nell'abbazia cistercense di Fossanova (in provincia di Latina) e qui morì il 7 marzo dello stesso anno.

Tommaso d'Aquino, una delle maggiori figure della filosofia occidentale, portò a compimento quella straordinaria sintesi tra la grande eredità classica e la *metanoia* cristiana, che pone l'uomo al centro della creazione.

Nella sua filosofia la conciliazione tra cristianesimo e aristotelismo avviene in seno ad una altissima concezione dell'Essere secondo cui l'Essere è la perfezione assoluta; l'origine degli enti è dovuta alla creazione; la creazione è una partecipazione per somiglianza della perfezione dell'essere da parte degli enti; tra i singoli enti e l'Essere c'è solo analogia.

In tale prospettiva, fede e ragione sono modi di conoscere diversi, che non si contraddicono ma si completano reciprocamente: 1) la ragione accetta una verità nell'ordine delle cose naturali in base alla loro evidenza; 2) la fede accetta una verità nell'ordine del soprannaturale sulla base dell'autorità di Dio rivelante.

Filosofia e teologia sono di conseguenza due scienze diverse, che non si contraddicono poiché Dio è il loro autore comune.

Circa la concezione antropologica, Tommaso considera l'uomo come un composto (sinolo) di anima e corpo, in cui l'anima è l'unica forma del corpo. La conoscenza umana è autosufficiente per cui non abbisogna di interventi straordinari per avere luogo. L'anima è immortale, di immortalità personale perché essa è « forma assoluta, che non dipende dalla materia ».

Pur riconoscendo all'anima un più elevato grado di perfezione rispetto al corpo nella gerarchia degli esseri, egli crea una antropologia integrale, nella quale al corpo viene restituita tutta la sua dignità nell'ordine della creazione.

Tommaso considera la conoscenza dell'uomo autonoma da un intervento diretto di Dio e risultato di un processo che l'intelletto compie a partire dall'esperienza. Definisce inoltre la coscienza quale « ritorno completo del soggetto in se medesimo »: la coscienza, in virtù dell'intenzionalità, pone se stessa in relazione con le cose e, confrontandosi con esse, conquista la propria identità.

La consapevolezza di Tommaso della dignità dell'uomo è tale che sia l'esistenza di Dio (cinque prove) che l'immortalità dell'anima vengano dimostrate dalla ragione.

In Tommaso trova spazio anche il problema politico, in relazione al quale egli asserisce l'origine naturale dello Stato, che considera una società perfetta poiché ha un fine proprio, il bene comune, e mezzi sufficienti per realizzarlo.

Nel conflitto tra i due poteri, tipico del suo contesto storico, egli fu assertore della dipendenza indiretta dello Stato dalla Chiesa, che è una società più perfetta in ordine ai fini e ai mezzi che le sono propri: lo Stato dipendente indirettamente dalla Chiesa nell'ordine dei fini soprannaturali dell'uomo.

È opportuno sottolineare come oggi molti noti studiosi, come ad esempio Jaspers, hanno riconosciuto che le analisi sulla volontà, la libertà e le passioni umane fatte da Tommaso sono profonde e precise, valide anche per la filosofia contemporanea.

Opere principali: *De ente et essentia*; *Commentari* alle principali opere di Aristotele; *Summa contra gentiles* (1269-1273); *Summa theologiae* (iniziata nel 1269 e rimasta incompiuta); *De unitate intellectus contra averroistas* (1270); *De veritate*; *De potentia*; *De malo*; *De spiritualibus creaturis*; *Expositio super Job*; *De regimine principum*; *Compendium theologiae*; *De substantiis separatis*.

Vico Gianbattista (1668-1744)

Nato a Napoli, studiò filosofia presso i gesuiti, sotto la guida di padre Rissi. Dal 1699 fu professore di retorica all'università della stessa città. Visse poveramente fra incomprensioni e ostilità. Nel 1732 gli fu conferito l'incarico di storiografo regio.

L'intuizione fondamentale di Vico dal punto di vista filosofico è

espressa nella formula « *verum est factum* », cioè per conoscere veramente una cosa è necessario essere in grado di farla. In base a questo criterio l'uomo non può conoscere la natura perché creata da Dio, non può conoscere il proprio essere in quanto non si è autocreato. Oggetto della conoscenza umana è la storia in quanto opera dell'uomo.

La legge universale che regola la storia è una legge di sviluppo attraverso la ritmica ripetizione delle tre epoche del corso storico (età degli dei, degli eroi, degli uomini). Questa legge della ripetizione dei corsi non sopprime la libertà umana, non è un ostacolo al processo della civiltà, è necessaria e voluta da Dio per riportare l'uomo corrotto dalla ragione alla religione.

Oltre alla dimensione storica, Vico riabilita, in sede filosofica, quella estetica. Per lui l'arte ha una funzione metafisica, in quanto è l'espressione profonda delle cose da parte di un essere intelligente, in cui la ragione non ha ancora raggiunto la piena maturazione e che perciò riesce a esprimersi per mezzo del sentimento e della fantasia.

Opere principali: *De nostri temporis studiorum ratione* (1708); *De antiquissima Italorum sapientia*; *Liber physicus*; *Liber moralis*; *Il diritto universale*; *De universi iuris uno principio et fine uno*; *De constantia iurisprudentis*; *Principi d'una scienza nuova dintorno alla natura delle nazioni* (*Scienza nuova prima*, 1725; *Scienza nuova seconda*, 1730; *Scienza nuova terza*, 1744).

Voltaire (soprannome di François Marie Arouet) (1694-1778)

Nato a Parigi, studiò presso i gesuiti della stessa città. Frequentò l'ambiente libertino di Parigi e si prese un anno di prigione per il suo spirito dissacratorio e anticonformista. Tra il 1726 e il 1729 fu in Inghilterra. Tornò in Francia per un decennio circa, ritirato in un castello della Lorena, poi andò a Berlino alla corte di Federico II. Trascorse gli ultimi venti anni a Ferney, in Francia, impegnato a far conoscere le sue idee sulla tolleranza religiosa e sulla libertà.

Massimo esponente dell'illuminismo francese, tentò di operare una sintesi tra il razionalismo di Cartesio e l'empirismo di Newton. Dalla contingenza del mondo egli argomenta a favore dell'esistenza di Dio, ma resta profondamente agnostico per quanto concerne la sua natura e i suoi attributi. Anche riguardo all'immortalità dell'anima sostiene che bisogna credervi anche se non esistono argomenti probativi per dimostrarla. In conformità con le esigenze dell'illuminismo Voltaire è massimamente critico di ogni religione istituzionalizzata, in particolare del cristianesimo. Egli attacca con critica spietata, ingiusta e beffarda tutte le dottrine e le strutture della Chiesa cattolica.

Opere principali: *Edipo* (1718); *Lettere filosofiche* (1729-1732); *Trattato di metafisica* (1734); *Elementi della filosofia di Newton*

(1737); *Il secolo di Luigi XIV* (1753); *Dizionario filosofico* (1753); *Candido* (1759); *Trattato sulla tolleranza* (1763); *Questioni sui miracoli* (1765); *Filosofia della storia* (1765); *Filosofo ignorante* (1766); *Bisogna prendere partito* (1772); *Questioni sull'Enciclopedia* (1776).

Whitehead Alfred North (1861-1947)

Matematico e filosofo inglese, nato nel Kent, a Ramsgate e morto negli U.S.A. a Cambridge, nel Massachusetts. Giunse tardi alla filosofia, dopo avere insegnato per molti anni geometria e matematica all'università di Londra. Dal 1924 al 1937 occupò la cattedra di teoretica all'università di Harvard. In collaborazione con Russell scrisse i famosi *Principia mathematica*, opera volta a dimostrare che le matematiche pure (compresa la geometria pura) sono un ramo della logica e le loro proposizioni sono analitiche e non sintetiche a priori come aveva sostenuto Kant. Sulle orme di Peano e Frege, Whitehead pone come proposizioni iniziali pochi principi logici, rappresentati da simboli formali, da cui, con un calcolo logico, si deducono altre proposizioni. Con questo metodo vengono man mano introdotti e dimostrati principi e teoremi. Il processo è puramente analitico e *a priori*, indipendentemente dalle cose e dallo spirito. Non per questo Whitehead sposa una visione idealistica della realtà: il mondo non emerge dal soggetto come per gli idealisti, ma piuttosto il soggetto dal mondo. Ma questo non significa che il soggetto procede dalla materia come insegnano i materialisti. La realtà è concepita come un *processo*, costituito da eventi in connessione reciproca. Oltre che dagli eventi il processo è costituito da forme e strutture ricorrenti che Whitehead chiama « oggetti eterni ». Al più alto grado gli oggetti eterni costituiscono i valori (il bene, il bello, il vero) che si realizzano occasionalmente nel processo. Di qui la singolare concezione del divino proposta da Whitehead: Dio è insieme la « natura originaria », in quanto contiene in sé la totalità degli oggetti eterni, e la « natura conseguente », come realizzazione progressiva, interna al processo, di tutti i possibili valori dell'esistenza. Dio, principio del bene e degli altri valori supremi, è in lotta con il male. Egli soffre per liberarsene insieme a quanti vivono e soffrono la vicenda della vita. Alla filosofia del *processo* di Whitehead si è ispirato un importante movimento teologico statunitense, chiamato « teologia del processo » (*Process theology*).

Opere principali: *L'organizzazione del pensiero* (1917); *Ricerca sui principi della conoscenza naturale* (1919); *Il concetto di natura* (1920); *La scienza e il mondo moderno* (1925); *Processo e realtà* (1929); *Avventure delle idee* (1933); *Modi di pensiero* (1938); *Scienza e filosofia* (1947).

Wittgenstein Ludwig (1889-1952)

Logico e filosofo del linguaggio, massimo esponente prima del neopositivismo e poi dell'analisi linguistica. Nato a Vienna, compì gli

studi in Germania e in Inghilterra. Qui svolse anche la sua attività accademica a partire dal 1939 operando con B. Russell, a Cambridge, dove morì. Le due opere *Tractatus logico-philosophicus* e *Osservazioni filosofiche* rappresentano due diverse concezioni della filosofia del linguaggio, per cui si è soliti parlare di un Wittgenstein I e di un Wittgenstein II. Il primo (che è quello del *Tractatus*) concepisce il linguaggio come rappresentazione delle cose, privilegia il linguaggio scientifico su tutti gli altri e assume come criterio di significazione la verifica sperimentale. Il secondo (che è quello delle *Philosophical Investigations*) considera il linguaggio come un gioco le cui regole sono fissate arbitrariamente. Riconosce molti giochi linguistici validi, purché siano regolati da un preciso e stabile gruppo di norme. Ritiene che la funzione di linguaggio-guida, criterio di verifica per ogni altro linguaggio, non spetti al linguaggio scientifico bensì al linguaggio ordinario.

Opere principali: *Tractatus logico-philosophicus* (1918); *Osservazioni filosofiche* (1964); *Quaderno blu* (appunti del 1933-34); *Quaderno marrone* (1934-1935); *Osservazioni sui fondamenti della matematica* (1956); *Grammatica filosofica* (1969); *Della certezza* (1969).

Wolff Christian (1679-1754)

Nacque a Breslavia e nel 1706 fu nominato professore nell'università della stessa città. Il re Federico, convinto dai suoi avversari, gli tolse l'insegnamento per il suo razionalismo religioso. Il successore Federico II, però, lo riconfermò nell'insegnamento. Discepolo di Leibniz, è l'autore di una sintesi poderosa tra il pensiero filosofico tradizionale di stampo razionalistico e le scoperte scientifiche del suo tempo. Egli divide tutta la filosofia in sette parti principali: *logica, ontologia, cosmologia, psicologia empirica, psicologia razionale, teologia naturale, filosofia morale.* Questa divisione verrà regolarmente seguita dalla maggior parte dei filosofi dei secoli successivi. Riguardo al contenuto la filosofia di Wolff è sostanzialmente leibniziana. Come Leibniz, Wolff elabora una spiegazione della realtà partendo da tre principi: *ragion sufficiente, armonia prestabilita, ottimismo.* Offre, però, due importanti novità: abbandono del concetto della monade, come sostanza semplice costituente lo spirito e la materia; riduzione del principio di ragion sufficiente al principio di non contraddizione.

Opere principali: *Philosophia rationalis sive Logica* (1728); *Philosophia prima sive Ontologia* (1729); *Philosophia moralis sive Ethica* (1750-1753); *Oeconomica* (1750).

Zenone (336-274 a.C.)

Nato a Cizio, nell'isola di Cipro, si trasferì ad Atene dove frequentò le scuole di diversi filosofi. Tenne le sue lezioni sotto il Portico Dipinto (*Stoà Poikilé*) di Atene. Da qui prese il nome la sua dottrina filosofica: lo « stoicismo ».

La sua dottrina è essenzialmente di ordine morale, ma comprende

anche importanti elementi di metafisica e cosmologia. E i suoi insegnamenti morali, estremamente rigorosi (soppressione delle passioni e degli istinti, eliminazione del piacere, pratica della virtù) sono in perfetta armonia con la sua visione metafisica. Questa pone al vertice di tutte le cose il Logos (la ragione), il quale irradia la sua forza sulla materia a modo di semi (*logoi spermatikoi*); questi germi sviluppandosi danno origine agli individui. I semi irradiati dal Logos non sono altro che frammenti del Logos stesso. Anche l'uomo, come tutti gli altri esseri, è costituito da un frammento del Logos (l'anima) e da una parte di materia (il corpo). L'uomo può essere immortale solo in quanto cerca di identificarsi col Logos, cioè in quanto cerca di superare la sua individualità, distaccandosi dalla materia.

Opere principali: *La repubblica*; *I segni*; *Il discorso*; *La natura*; *La vita secondo natura*; *Le passioni*.

Parte quarta: GUIDA ALLA LETTURA DI ALCUNE OPERE DI FILOSOFIA*

« Il Fedone », di Platone
« Il discorso sul metodo », di Cartesio
« La missione del dotto », di Fichte
« Manifesto del partito comunista », di Marx-Engels
« Introduzione alla metafisica », di Heidegger

Non c'è via migliore alla conoscenza del pensiero dei filosofi della lettura diretta delle loro opere. Ma è evidente che per uno studente di liceo (e non soltanto per lui) questa è un'impresa impossibile, dovendo egli, nel breve giro di tre anni, prendere contatto con tutta la folta schiera di pensatori che va dal primo sorgere della filosofia fino ai giorni nostri. Cionondimeno, per ogni epoca della storia della filosofia, i programmi governativi prevedono che lo studente effettui una lettura accurata e critica di almeno un'opera di un grande autore. La scelta dell'opera è generalmente affidata al professore.

Quando insegnavo storia della filosofia in liceo ai miei studenti facevo leggere tre opere, le quali oltre che importanti e significative in se stesse, e per il nome dei loro autori, sono anche singolarmente adatte ad introdurre lo studente alle tre grandi epoche della storia della filosofia: antica, moderna e contemporanea.

Tali opere sono:

— Il Fedone, *di Platone*
— Il discorso sul metodo, *di Cartesio*
— La missione del dotto, *di Fichte*

Per venire incontro alle richieste di diversi insegnanti e per una migliore completezza storica del pensiero filosofico contemporaneo, abbiamo aggiunto poi due opere, che riteniamo significative, dei secoli XIX e XX:

— Manifesto del partito comunista, *di Marx-Engels*
— Introduzione alla metafisica, *di M. Heidegger.*

* Le traduzioni di cui si siamo serviti sono le seguenti:
PLATONE, *Fedone*, tr. di M. VALGIMIGLI, Laterza, Bari 1946.
CARTESIO, *Il discorso sul metodo*, tr. di G. BONTADINI, La Scuola, Brescia 1957.
FICHTE, *La missione del dotto*, tr. di C. MAZZANTINI, Società Editrice Internazionale, Torino 1957.
MARX-ENGELS, *Il manifesto del partito comunista*, tr. di E. CANTIMORI MEZZAMONTI, Laterza, Bari 1974.
HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, tr. di G. MASI, Mursia, Milano 1979.

I. « IL FEDONE »

Platone (427-347 a.C.)

1. Ambientazione storica dell'opera

Le accuse a Socrate

Nel 399 a.C. Socrate viene condannato a morte dai governanti di Atene sotto l'imputazione di empietà e corruzione della gioventù, due accuse che gli erano state mosse da varie parti già da molto tempo. Ancora nel 423, nella commedia *Le Nubi*, Aristofane aveva attaccato Socrate proprio in quanto, col suo spirito critico, incitava i giovani a considerare con disprezzo la tradizione etico-politica della città, e in quanto con i suoi insegnamenti si metteva fuori della stessa tradizione religiosa seguita da tutti i cittadini. Alcuni anni più tardi il poeta tragico Meleto aveva dichiarato: « Commette reato Socrate, non ritenendo dèi quelli che considera tali lo Stato e tentando inoltre di introdurre altri enti demoniaci nuovi; commette ancora reato corrompendo i giovani ».

Difesa di Socrate: educazione dei giovani all'esercizio della virtù

In questo clima si spiega la denuncia contro Socrate, che appariva a molti non soltanto l'avversario più accanito della cultura allora imperante (quella sofista) ma anche come l'esponente intellettuale più temibile per gli aristocratici che governavano la città. Probabilmente l'obiettivo dei suoi avversari era che egli se ne andasse in esilio e in effetti gli proposero questa soluzione; ma Socrate volle affrontare il processo, in cui respinse entrambe le accuse: il suo obiettivo non era quello di corrompere la gioventù, ma di sollecitarla alla pratica della virtù e al perseguimento dei più elevati valori morali; quanto alla religione, egli non avversava affatto la tradizione, ma cercava di adeguarla alle esigenze di una maggiore razionalità. In tribunale, i più dovettero avere la chiara impressione che Socrate non intendeva affatto modificare il suo atteggiamento; ed i voti di coloro che si pronunciarono per la sua assoluzione furono inferiori a quelli necessari. Quando si trattò di definire il tipo di pena che gli sarebbe stata inflitta, Socrate chiese ironicamente che gli venisse decretata una pensione a vita, come benemerito dello Stato. La cosa suonò come una provocazione e come un insulto alle istituzioni cittadine; anche parecchi di quelli che avevano votato a favore della sua assoluzione gli furono infine contrari; ed egli fu condannato a bere la cicuta.

L'esecuzione della pena capitale, che di per sé doveva aver luogo immediatamente, fu rimandata d'un paio di settimane, perché in quei giorni si stavano celebrando le Delie (le feste in commemorazione della impresa di Teseo) e pertanto non si potevano eseguire pene capitali. In attesa dell'esecuzione della sentenza Socrate fu rinchiuso in prigione. È appunto questo il luogo e il momento in cui si svolge il dialogo tra Socrate e i suoi discepoli circa il destino ultimo dell'uomo.

2. Il dialogo, metodo dell'opera

La metodologia filosofica ai tempi di Platone è ancora in fase di gestazione e assestamento. I primi pensatori greci avevano dato espressione poetica alle loro meditazioni filosofiche. Più tardi Aristotele introdurrà quella che diventerà la forma definitiva: quella sobria e rigorosa del trattato. Per esporre il suo pensiero Platone si vale di una via di mezzo: meno libera ed alata di quella poetica, ma anche meno arida e sistematica di quella del trattato, la via del dialogo.

La metodologia platonica del dialogo

Il dialogo e il trattato perseguono lo stesso obiettivo ma cercano di raggiungerlo in maniera diversa. Tutt'e due svolgono una tesi; ma mentre nel trattato il discorso è sviluppato da una sola mente, la quale prima di accoglierla con certezza definitiva, vaglia tutti i pro e contro della tesi, il dialogo è un discorso tra due o più persone, le quali di fronte ad una tesi particolare, assumono ciascuna una posizione personale. Diversamente che nel trattato, dove le obiezioni rimangono pure difficoltà astratte da superare, nel dialogo le tesi contrastanti si incarnano in personaggi vivi: esse rappresentano il loro modo di intendere le cose e di vivere la vita.

Distinzione tra dialogo e trattato

Questo è vero in particolare del *Fedone*, del quale il Valgimigli scrive a ragion veduta che « qui non abbiamo a che fare con un'opera filosofica pura e semplice, la quale possa essere considerata esclusivamente nella sua astrattezza razionale, sia pure nel vivo dialettizzarsi del pensiero; qui abbiamo a che fare con un'opera di filosofia che si concreta e si avvia in una vera azione, che anche dal punto di vista formale esterno si sviluppa in un vero dialogo, cioè in una scena che si muove tra persone vere, non tra simboli, tra persone le quali, sì, ragionano, ma anche sono agitate e travagliate e commosse e hanno un'ansia di ricerca che non le interessa solo intellettualmente, ma le prende e conquide nella loro più profonda umanità. Lo stesso Socrate avverte più volte, e scherzando se ne giustifica, che questo ragionare lo tocca assai da vicino; e ci sono intorno a lui il giovanetto Fedone e il vecchio Critone, e i due ospiti tebani, e Apollodoro che meno degli altri, quando Socrate beve il farmaco, riesce a frenare il pianto; e tutti infine si velano il capo e si traggono da parte, e nella stanza ormai fatta oscura e silenziosa biancheggia il lettuccio dov'è disteso il maestro, il compagno e l'amico, con gli occhi e le labbra appena chiusi per sempre dal pio atto di Critone ».[1]

Il "Fedone": un'opera di pensiero e concretezza

3. Divisione e sintesi dell'opera

Il dialogo si divide in due grandi parti (separate da un breve ma splendido intermezzo), costruite in perfetta simmetria tra di loro. La prima comprende i capitoli 1-34; la seconda i capitoli 36-66. Entrambe le parti si articolano in tre tempi: *primo*, annotazioni biografiche (nella prima parte Socrate è seduto sul suo lettuccio, accanto a lui è Santippe, intorno gli amici, e Critone con la sua premura affettuosa e le sue raccomandazioni un poco inopportune; nella seconda parte Socrate si trova nuovamente sul suo lettuccio con intorno gli amici piangenti); *secondo*,

Struttura simmetrica del dialogo

[1] M. VALGIMIGLI, Introduzione a PLATONE, *Fedone*, Laterza, Bari 1946, pp. 1-2.

dimostrazione dell'immortalità dell'anima (nella prima parte con le prove della reminiscenza e della affinità dell'anima con la sfera delle Idee; nella seconda parte con la prova dei contrari e della partecipazione dell'anima al mondo delle Idee); *terzo*, miti (nella prima parte, il mito della metempsicosi; nella seconda parte, il mito della condizione delle anime dopo la morte).

Un dialogo tra amici su Socrate

Il dialogo tra Socrate e i suoi amici, in particolare con Simmia e Cebete, due pitagorici, è collocato in un contesto più vasto, che ha come interlocutori Echecrate e Fedone. Questi, ritornando ad Atene dopo il volontario esilio che si era imposto dopo la morte del maestro, passa da Fliunte patria di Echerate, il quale coglie l'occasione per chiedere all'amico come Socrate avesse trascorso i giorni del carcere.

PRIMA PARTE (cc. 1-34)

SEZIONE PRIMA (cc. 1-5)

1. Introduzione

Echecrate domanda informazioni a Fedone riguardo agli ultimi momenti della vita di Socrate; più esattamente gli chiede due notizie:

— Come mai passò tanto tempo tra la condanna e l'esecuzione della pena?

— Chi era presente alla morte di Socrate?

Gli ultimi istanti della vita di Socrate

Alla prima domanda Fedone risponde che la ragione del lungo intervallo fu la coincidenza della condanna a morte di Socrate con la celebrazione delle Delie, durante le quali non si poteva dare esecuzione a nessuna pena capitale. Alla seconda domanda risponde che erano presenti alcuni ateniesi, tra cui Critone, due forestieri, Simmia e Cebete, che provenivano da Tebe (cc. 1-2), e la moglie di Socrate, Santippe.

Poi Fedone passa a descrivere le prime vicende dell'ultimo giorno: l'allontanamento sofferto ma deciso di Santippe da parte di Socrate dalla prigione, e lo scioglimento di Socrate dalle catene. Quest'ultimo fatto offre a Socrate lo spunto per introdurre il tema che gli sta a cuore, la sopravvivenza dell'anima dopo la morte. Stropicciandosi la gamba indolenzita, Socrate pensa al singolare caso di due esseri i quali, pur essendo tra loro contrari, piacere e dolore, non possono stare separati; e chi fa per inseguire l'uno e lo prende, ecco che gli viene subito dietro anche l'altro, quasi che fossero legati insieme a un unico capo: cosicché, dice, se Esopo ci avesse posto mente, certo ne avrebbe composta una delle sue favole.

La sopravvivenza dell'anima dopo la morte

Allora si introduce Cebete il quale chiede a Socrate: a proposito, com'è che da quando sei qui, ti sei messo a musicare favole di Esopo e un poema ad Apollo? Me l'ha domandato più volte anche l'amico Eveno.

E tu digli la verità, gli risponde Socrate: più volte nella vita passata mi apparve un sogno, ora in questo, ora in quell'aspetto, e sempre mi diceva la stessa cosa: — O Socrate, componi ed esercitati nella musica. — Ed io credevo in verità che il sogno mi incitasse a quello che già facevo, ossia a filosofare, ritenendo appunto che la filosofia fosse la più alta

Filosofia e musica: affinità tra mitologia e filosofia

musica. Ma venuto qui sono stato assalito dal dubbio che il sogno volesse intendere musica proprio nel significato usuale e comune del termine; e allora mi parve bene obbedire comunque al sogno; e così composi un inno ad Apollo e ho messo in musica alcune favole di Esopo.[2]

Dì, dunque, all'amico Eveno, conclude Socrate, che questa è la ragione della mia applicazione alla musica e alla poesia; e digli inoltre che « se è savio, mi venga dietro al più presto ». Queste mie parole, insiste Socrate, non devono sorprendere nessuno, perché tutti i veri filosofi desiderano di morire, anche se non è loro consentito procurarsi la morte con la propria mano.

I veri filosofi desiderano la morte

A questo punto Cebete obietta: « Come dici, o Socrate, che far violenza a se stessi non è lecito, e d'altra parte che chi è filosofo possa avere desiderio di andare dietro a chi muore? »

L'obiezione interessa molto Socrate, anche perché, a chi è sul punto di intraprendere il viaggio per il mondo di là, niente si addice meglio che meditare intorno a questo viaggio.

Sezione seconda (cc. 6-13)

2. Immortalità dell'anima

Tesi di Socrate: Al filosofo è lecito desiderare la morte

Non è lecito ad alcuno procurarsi la morte

Prima formulazione della tesi — Socrate risponde all'obiezione di Cebete che per certi uomini e in certe circostanze è meglio morire che vivere, però è loro vietato procurarsi la morte da se stessi perché « noi uomini siamo come in una specie di carcere, e quindi non possiamo liberarci da noi medesimi e tanto meno svignarcela », infatti: « Dei sono coloro che hanno cura di noi uomini e noi siamo una delle cose in possesso degli Dei » (c. 6).

Obiezione di Cebete — Appunto perché siamo nelle mani degli Dei non è lecito al filosofo desiderare di morire. Si tratta infatti di una cosa assurda che una persona saggia come il filosofo desideri sottrarsi al servizio di coloro che sono i migliori dominatori, dato che gli è impossibile provvedere meglio a se stesso divenendo libero (c. 7).

La vita immortale in compagnia degli dei e di uomini saggi

Seconda formulazione della tesi — Socrate risponde a Cebete dando una formulazione più completa della sua tesi. Afferma che è lecito desiderare di morire perché egli crede che dopo la morte si va presso altre divinità savie e buone, insieme a uomini morti migliori dei vivi. « Data questa speranza, io non ho ragione di rammaricarmi alla pari di chi eguale speranza non abbia; e anzi io sono pieno di fede che per i morti

[2] Platone accenna ad una teoria che gli è molto cara: quella delle affinità tra mitologia e filosofia: « C'è un "fare miti" o poetare che non contraddice propriamente al "fare logoi" o filosofare, e anzi sono ambedue, in vario senso, più compiuto o più limitato, un "fare musica"; e codesto far miti o poetare può dar luogo esso al filosofare, e anche concludere il filosofare, quando in questo far logoi il logos sia giunto a un punto estremo oltre il quale non può più avere svolgimento senza mutarsi in mito » (*Ibidem*, pp. 4-5). Questo spiega perché Platone accompagni sistematicamente le sue argomentazioni filosofiche con immagini mitiche. Nel *Fedone* alle dimostrazioni dell'immortalità dell'anima, fa seguire il mito della metempsicosi e il mito della condizione delle anime dopo la morte.

qualche cosa ci sia, e come anche si dice da tempo, assai migliore per i buoni che per i cattivi » (c. 8).

Dimostrazione della tesi (cc. 9-13) — Al filosofo è lecito desiderare la morte, anzi, durante tutta la vita non si cura di nient'altro se non di morire ed essere morto, perché la morte è la separazione dell'anima dal corpo, e questa separazione è desiderabile per tanti motivi:

Primo motivo. Durante la vita non vale la pena interessarsi del corpo, e questo per quattro ragioni:

La vita ascetica del filosofo

1) I piaceri del corpo sono troppo caduchi. Perciò « il filosofo in tutte le cose sopra dette (mangiare, bere, vestire...) cerca di liberare quanto più può l'anima da ogni comunanza col corpo, a differenza degli altri uomini » (c. 9).

Nel puro ragionamento si rivela la verità

2) Il corpo impedisce l'acquisto della sapienza. Vista e udito, che sono i sensi più perfetti, non ci fanno conoscere niente di preciso e di sicuro, e invece di farci conoscere la verità ci tirano in inganno. È solo nel puro ragionamento che si rivela all'anima la verità. « L'anima ragiona con la sua migliore purezza quando non la conturba nessuna di cotali sensazioni. Né vista, né udito, né dolore e nemmeno piacere; ma tutta sola si raccoglie in se stessa, dicendo addio al corpo; e, nulla più partecipando del corpo, né avendo contatto con esso intende con ogni suo sforzo la verità » (c. 10).

Astrazione e contemplazione

3) Le idee di giustizia, bontà, ecc. non possono essere percepite dal corpo; esse possono essere percepite solo da chi « con purità perfetta massimamente si adoperi di avvicinarsi a ciascun oggetto col solo pensiero, senza né aiutarsi, nel suo meditare, con la vista o con altro senso [...] anzi astraendo, per quanto può, da occhi e da orecchi e insomma da tutto il corpo, come quello che perturba l'anima e non le permette di acquistare verità e intelligenza, quando abbia comunanza con esso » (c. 10). « Fino a quando abbiamo il corpo e la nostra anima è mescolata e confusa con un male di tal natura, noi non saremo mai capaci di conquistare compiutamente quello che desideriamo e che diciamo essere la verità » (c. 11) o « sapienza » (cfr. c. 11 più avanti).

4) Il corpo stesso è causa delle inquietudini che lo tormentano: « Infinite sono le inquietudini che il corpo si procura per le necessità del nutrimento [...] Guerre, rivoluzioni, battaglie, chi altri ne è cagione se non il corpo e le passioni del corpo? » (c. 11).

La morte è indispensabile al raggiungimento della sapienza

Secondo motivo. La morte è desiderabile perché completa quella separazione tra anima e corpo che è indispensabile per il raggiungimento della sapienza; separazione che il filosofo ha cercato di attuare durante tutta la sua vita con l'ascesi di purificazione. La purificazione consiste nell'adoperarsi « in ogni modo a tener separata l'anima dal corpo e abituarla a raccogliersi e a racchiudersi in se medesima fuori da ogni elemento corporeo » (c. 12). Se il filosofo non desiderasse la morte commetterebbe una grande contraddizione, perché il filosofo è per ogni rispetto in discordia con il corpo e ha desiderio di essere solo con la propria anima e solo con la morte questo diviene possibile (c. 11; cfr. la bellissima finale).

Morte, verità e virtù

Terzo motivo. La morte è necessaria non solo per raggiungere la verità (o sapienza), ma anche per raggiungere le altre virtù: giustizia, fortezza e temperanza. Solo i filosofi considerano la morte un bene; tutti gli altri la mettono nel numero dei grandi mali. Per cui, fatta eccezione per

il filosofo, tutti gli altri sono coraggiosi perché sono vili e hanno paura, sono temperanti per la loro intemperanza, per paura di restar privi di certi piaceri... (c. 13).

SEZIONE TERZA (cc. 14-34)

3. Argomenti a favore dell'immortalità dell'anima

Obiezione di Cebete — Tutto quello che Socrate ha detto sulla desiderabilità della morte è vero solo a patto che l'anima sia immortale, ma molti uomini temono che, « quand'ella sia distaccata dal corpo, non esista più in alcun luogo, e si guasti e perisca il giorno stesso in cui l'uomo muore » (c. 14). Perciò affinché sia possibile accettare quello che Socrate ha detto sulla desiderabilità della morte e sulla vita futura è necessario che Socrate provi prima che l'anima seguita ad esistere quando l'uomo è morto, e poi che ella conserva potere e intelligenza (c. 14). Socrate accetta la richiesta e adduce vari argomenti a favore dell'immortalità dell'anima.

Argomenti a favore dell'immortalità dell'anima

1) *Il primo argomento è basato sulla dottrina dei contrari* — I contrari (piacere-dolore, buono-cattivo, vita-morte, caldo-freddo, ecc...) si avvicendano in modo ciclico. Perciò i vivi si generano dai morti e i morti dai vivi.

Aspetto religioso dell'argomento. Dottrina della metempsicosi: « C'è una antica dottrina che esistono colà anime giuntevi di qui e che di là nuovamente tornano qui e che si rigenerano dai morti nuovi esseri » (c. 15).

Aspetto filosofico dell'argomento. Ogni essere che ha il suo contrario, non da altro si genera se non da quello appunto che è il suo contrario. « Ebbene, disse, al vivere c'è qualcosa di contrario, come all'essere sveglio è contrario il dormire? Certamente, disse. E che cosa è? L'essere morto, disse. E, dunque, questi due stati, se è vero che sono contrari fra loro, non si generano così l'un dall'altro? [...] Senza dubbio » (c. 16). « Dunque da ciò che è morto, o Cebete, si genera ciò che è vivo, e insomma dai morti si generano i vivi? »

I contrari si generano l'uno dall'altro

— È chiaro, disse.

— Dunque le nostre anime sono nell'Ade.

— Così pare (c. 16).

Necessità di un perpetuarsi ciclico nel passaggio da un contrario all'altro. « Perché non ci fosse tra gli esseri, nel loro generarsi, una corrispondenza perpetua degli uni con gli altri, come se ruotassero in cerchio; e invece il processo generativo si svolgesse esclusivamente da un essere al suo opposto, come in linea retta, e non girasse più all'indietro verso il primo punto e non compisse il suo giro, tu capisci bene che tutti gli esseri finirebbero con l'assumere la stessa forma e si troverebbero nelle stesse condizioni e insomma cesserebbero di generarsi » (c. 17). « Se tutte le cose che muoiono rimanessero in tale forma e non più riprendessero il corso verso la vita, sarebbe necessario che alla fine tutto fosse morto e più niente vivesse » (ib.).

Ciclicità della generazione dei contrari

2) *Il secondo argomento è tratto dalla dottrina della reminiscenza* — Senza la preesistenza dell'anima la reminiscenza è impossibile. La remi-

Resistenza e reminiscenza: prove di immortalità

niscenza non « è possibile se l'anima nostra non esistesse già in qualche luogo prima di generarsi in questa nostra forma umana. Cosicché anche per questa via appare che l'anima è qualcosa di immortale » (c. 18).

Socrate distingue due modi di reminiscenza: a) reminiscenza per contiguità; per esempio, vedendo la lira dell'innamorato ci si ricorda della sua figura; b) reminiscenza per somiglianza; per esempio, vedendo l'immagine di Simmia, ci si ricorda della sua persona. Poi, esaminando il secondo tipo di reminiscenza (quello fondato sulla somiglianza) trova che non è possibile giudicare della somiglianza tra varie cose senza avere una idea universale di eguaglianza, dell'*eguale in sé*. Ma questa idea dell'eguale in sé non può essere ricavata dall'esperienza. Infatti, nell'esperienza, le cose che giudichiamo eguali sono sempre difettose, non sono perfette come l'eguale in sé. Ora per giudicare di questa discrepanza tra l'eguale in sé e le cose eguali, colui che giudica « ha da essersi pur fatta dapprima in qualche modo un'idea di quel tale essere a cui dice che la cosa veduta s'assomiglia, ma rispetto alla quale è difettosa » (c. 19). « Dunque prima che noi cominciassimo a vedere e a udire, insomma a far uso degli altri sensi (cioè prima di nascere) bisognava pure che già ci trovassimo in possesso della conoscenza dell'eguale in sé, che cosa realmente esso è, se poi dovevamo, gli eguali che ci risultavano dalle sensazioni, riportarli a quello, e pensare che tutti quanti hanno una loro ansia di essere come quello, mentre poi gli rimangono al di sotto » (c. 19). Questo significa che « prima di nascere e subito dopo nati conoscevamo già non solo l'eguale e quindi il maggiore e il minore, ma anche tutte insieme le altre idee; perché non tanto dell'eguale stiamo ragionando ora, quanto anche del bello in sé e del buono in sé e del giusto e del santo [...] » (c. 20).

Il ricordo delle idee come criterio di giudizio

Il meccanismo della reminiscenza viene spiegato nel modo seguente: « Acquistate delle conoscenze prima di nascere noi le perdiamo nascendo; e poi, valendoci dei sensi relativi a certi dati oggetti, veniamo recuperando di ciascuno di essi quelle conoscenze che avevamo già anche prima » (c. 20). Poi Socrate mostra che la reminiscenza è l'unico modo di spiegare il fatto che noi non conosciamo immediatamente le idee appena nati (cfr. c. 21). In conclusione: la reminiscenza delle idee postula la preesistenza dell'anima. « Se veramente esistono questi esseri di cui andiamo ragionando continuamente e il buono, e il bello e ogni altro simile e a ciascuno di questi riportiamo e compariamo tutte le impressioni che ci vengono dai sensi riconoscendo che essi sono gli esemplari prima già posseduti dal nostro spirito, non è necessario, per la stessa ragione onde questi esistono, che anche esista la nostra anima prima ancora che noi siamo nati? » (c. 22).

Reminiscenza e perdita delle conoscenze alla nascita

Dimostrazione che l'anima continua ad esistere anche dopo la morte del corpo. All'argomentazione di Socrate Simmia obietta: « Che cosa vieta che ella si generi e si formi da qualche altra parte ed esista anche prima di giungere nel corpo umano; ma che poi, quando vi sia giunta e se ne distacchi, allora finisca anch'ella di esistere e si perda compiutamente? » (c. 23).

Tutto ciò che è vivo si genera da ciò che è morto

Risposta di Socrate. « Ebbene, o Simmia e Cebete, disse Socrate, è dimostrato fin d'ora anche questo: purché vogliate congiungere insieme il nostro presente argomento con l'altro sul quale già ci mettemmo d'accordo prima, e cioè che tutto ciò che è vivo si genera da ciò che è morto. Infatti, se l'anima esiste anche prima, ed è necessario che, entrando

essa per la sua generazione nella vita, non da altro si generi se non dalla morte e dall'essere morti; come non è parimenti necessario che ella seguiti ad esistere anche dopo la morte, se è vero che deve poi nuovamente rinnovarsi? Ed ecco dunque che anche questo secondo punto rimane dimostrato senz'altro » (c. 23).

(*Digressione sul fanciullo dentro di noi* [*la parte irrazionale dell'anima che non vede il bene e tende solo al piacevole*], *che si spaventa davanti alla morte*) (c. 24).

Semplicità e immortalità dell'anima

3) *Il terzo argomento a favore dell'immortalità dell'anima è basato sulla semplicità del suo essere* — L'anima non è soggetta a decomposizione perché il suo essere non è composto, ma semplice. Ora solo gli esseri composti sono soggetti a corruzione. L'anima è semplice perché è costante, invariabile e invisibile. L'anima ha queste doti perché è « congenere alle idee che sono costanti, invariabili e invisibili ».

Le idee sono invariabili. « L'eguale in sé, il bello in sé e insomma ogni data cosa che è in sé, l'ente, c'è mai caso che patisca mutazione veruna? — No » (c. 25).

Le idee sono invisibili. « Quelle che rimangono costanti non c'è altro mezzo col quale le possa apprendere se non col pensiero e con la meditazione: perché quelle di questa specie sono invisibili e non si possono percepire con la vista » (c. 26). Il corpo invece è mutevole e visibile perché è simile alle cose sensibili. Per cui l'anima soggetta al corpo « va errando qua e là e si conturba e barcolla come ebbra » mentre l'anima indipendente dal corpo « se ne va colà dov'è il puro, dov'è l'eterno e l'immutabile e l'invariabile... e cessa dal suo errare, e rimane sempre invariabilmente costante » (c. 27).

4) *Il quarto argomento a favore dell'immortalità è fondato sulla funzione dell'anima nei riguardi del corpo* — L'anima è padrona del corpo. Ora questa è una funzione divina (c. 28).

5) *Il quinto argomento* si basa sul fatto che neppure il corpo, pure appartenendo alla sfera del corruttibile, si corrompe immediatamente, perciò tanto meno potrà essere distrutta l'anima dalla morte, che appartiene alla sfera dell'incorruttibile. « Ebbene dunque, se tale è l'anima, non se n'andrà ella a ciò che le è simile, cioè, dico, all'invisibile, al divino, all'immortale, all'intelligente, dove giunta potrà essere in realtà felice [....]? » (c. 29).[3]

4. Metempsicosi

Dopo aver provato l'immortalità dell'anima del filosofo, Socrate espone la sorte che tocca ai filosofi e agli altri uomini dopo la morte.

[3] Gli studiosi sono in disaccordo circa il numero delle prove che Platone elabora nel *Fedone*: chi ne conta tre, chi cinque, chi otto. Però se si tiene conto della struttura dialettica dell'opera, la quale esige che si considerino le singole argomentazioni non come qualcosa di autonomo, completo e definitivo, ma come elemento di un unico tutto, allora si può dar ragione a chi ritiene che Platone, alla fin fine, sviluppi un'unica grande prova.

Non figura peraltro nel *Fedone* la prova della semovenza (cioè la prova fondata sulla proprietà che ha l'anima di muovere se stessa e d'essere causa del proprio agire), a cui Platone dà ampio risalto nel *Fedro* (cfr. B. MONDIN, *Corso di storia della filosofia*, cit., pp. 90-91).

L'anima incontaminata ritorna agli dei

L'anima che durante la vita non è stata contaminata dal corpo, cioè l'anima del filosofo, ritorna fra gli Dei. Quest'anima « si diparte pura dal corpo; nulla del proprio corpo traendo seco, come quella che nulla in vita, per quanto poté, volle avere in comune con esso e anzi fece di tutto per fuggirlo e starsene tutta raccolta in sé medesima » (c. 29; cfr. c. 32).

L'anima contaminata è nuovamente "incatenata al corpo"

L'anima che in questa vita è stata contaminata dal corpo, alla morte « si parte dal corpo contaminata e impura, come quella che fu sempre assieme col corpo e lo servì e lo amò e si lasciò affascinare da esso, e cioè dalle sue passioni e dai suoi piaceri » (c. 30). Quest'anima non può ritornare tra gli Dei, ma, vinta dalla sollecitudine del corpo, « sarà tratta di nuovo in giù verso la ragione visibile, per paura dell'invisibile, o, come dicono, dell'Ade; e se ne andrà girando intorno alle tombe e ai sepolcri [...] fino a che, per l'insaziabilità di quel corporeo che sempre l'accompagna, non è di nuovo incatenata in un corpo » (c. 30). « Queste anime che durante la vita furono contaminate dal corpo, si reincarneranno e assumeranno forme corporee diverse secondo le consuetudini diverse che ebbero in vita: così per esempio, quelli che furono dediti a gozzoviglie o a violenze carnali, ecc. diventeranno asini e simili bestie; altri che furono ingiusti o rapaci, diventeranno lupi e sparvieri e così via » (c. 31).

La filosofia conduce agli dei

Conclusione. Per raggiungere gli Dei occorre mettersi sotto la guida della filosofia. « La filosofia, prendendo ad educare la loro anima in tali condizioni (la condizione di essere « incollata al corpo e costretta ad indagare la verità attraverso questo, come attraverso un carcere »), cerca a poco a poco di guidarla e addirittura si adopera di liberarla dal corpo » (c. 33). Sotto la guida della filosofia « l'anima cerca di conquistare la propria serenità da codeste passioni, seguendo il raziocinio e in esso persistendo ininterrottamente, attendendo alla contemplazione del vero, del divino e di ciò che non è soggetto all'illusione dei sensi » (c. 34).

INTERMEZZO (c. 35)

Quando Socrate ebbe finito di parlare domandò se ci fosse qualche manchevolezza nei suoi ragionamenti. Simmia risponde che ha dei dubbi, ma non osa manifestarli « per la preoccupazione che potesse riuscirgli fastidioso questo domandare in un momento così malaugurato ». Socrate protesta che se è così, cioè se è vero che hanno paura di fargli delle domande, vuol dire che non è ancora riuscito a convincere i suoi amici che egli non reputa sventura la sua condanna a morte, e che essi lo ritengono da meno dei cigni, i quali, con un canto più lungo e più bello, sanno predire, quando si avvicina la morte, che andranno al Dio, di cui sono devoti. Ma « anch'io credo di essere compagno di servizio coi cigni e sacro al medesimo Iddio (Apollo) e di avere avuto dal Dio Signore non meno di loro l'arte della divinazione; e perciò anche credo di potermi allontanare dalla vita con non minore letizia » (c. 35).

La morte non è per Socrate una sventura

SECONDA PARTE (cc. 36-66)

SEZIONE PRIMA (cc. 36-40)

1. Le obiezioni di Simmia e Cebete

Obiezione di Simmia — Simmia osserva che tutto quello che Socrate ha detto riguardo all'anima e al corpo si può ugualmente dire dell'accordo e della lira; anche l'accordo, come l'anima, è invisibile, incorporeo, bello, divino; anche la lira come il corpo è visibile, corporea, terrena, e insomma congenere del mortale. Possiamo noi ammettere, secondo il tuo ragionamento, che, rotta la lira, possa seguitare ad esserci l'accordo? Ora, l'anima è una specie di accordo degli elementi che costituiscono il corpo; e dunque se il corpo, che è condizione indispensabile per l'esistere dell'anima, verrà meno, anche l'anima necessariamente, per quanto divinissima, dovrà venir meno; e anzi verrà meno prima del corpo, che durerà ancora per qualche tempo, fino a che non sia arso dal fuoco o consumato dalla putredine (c. 36).

Argomento di Simmia: l'accordo e la lira come l'anima e il corpo

Obiezione di Cebete — Cebete dice che Socrate, con l'argomento della reminiscenza non ha fatto un passo avanti nella dimostrazione dell'immortalità. Ha dimostrato che l'anima esiste già prima del nostro nascere; ma che ella seguiti a vivere eternamente, questo non pare ancora dimostrato. Non già che egli sia d'accordo con Simmia, perché crede che l'anima è più resistente del corpo: ma questo non basta a dimostrarne l'immortalità. Facciamo un esempio: chi dura più a lungo, il tessitore o il suo mantello? Chiaro, il tessitore. Infatti egli consuma diversi mantelli e rispetto a questi mantelli si può dire che egli è morto dopo. Però se il tessitore è morto non si può provare che egli è ancora vivo portando come prova che l'ultimo mantello che si era tessuto e portava non è ancora consumato. Applichiamo questo esempio alle relazioni tra l'anima e il corpo. L'anima può via via consumare e ritessere sopra di sé più corpi, come il tessitore più mantelli; e un giorno che ella venga a morire avrà sopra di sé l'ultima sua tessitura e morirà prima di questa. Si può quindi concedere che sopravviva a più corpi, ma chi potrà mai avere coscienza che il proprio corpo non sia precisamente l'ultima tessitura della propria anima, e con codesto, anzi prima, muoia anche la sua anima? Ecco perché io dico che sulla soglia della morte ognuno ha ragione di temere che in quel momento avvenga anche per la sua anima l'estrema dispersione e distruzione (c. 37).

Argomento di Cebete: l'anima è più resistente del corpo, ma non necessariamente eterna; il tessitore e il suo mantello

Sopravvivenza, ma non eternità

Gli argomenti di Simmia e di Cebete fanno molta impressione sugli astanti che sono presi da un certo senso di scoraggiamento e temono che la immortalità dell'anima non sia dimostrabile (c. 38). Allora Socrate li ammonisce contro la malattia della misologia (cioè dell'avversione al ragionamento) e raccomanda loro di « non diventare misologi come si diventa misantropi. Perché non può capitare a uno peggior guaio di questo, che gli vengano in odio i ragionamenti » (c. 39. Vedi la bellissima spiegazione dell'origine della misantropia).

Socrate contro la misologia che distrugge il sano ragionamento

Se un argomento appare una volta vero e un'altra falso non è colpa sua: il ragionamento rimane sempre lo stesso, o vero o falso. La colpa è solo di chi ragiona o meglio della sua imperizia nell'arte del ragionare. E sarebbe molto pietoso se « per piacere di liberarsi dal tormento di si-

L'imperizia nell'arte di ragionare

mile alternativa, egli finisse col respingere da sé quella che è unicamente sua colpa e la gettasse addosso ai ragionamenti stessi, e così ormai seguitasse tutto il resto della sua vita, odiando e maledicendo ogni ragionamento, e si privasse della conoscenza e della verità di ciò che realmente esiste » (c. 39). Quindi, conclude Socrate, le obiezioni di Simmia e Cebete « non devono scoraggiare più voi di quello che turbino me, e io non ne sono certamente turbato perché non mi preoccupo tanto di fare apparire vero a voi quel che dico, quanto che apparisca vero a me prima che ad ogni altro, diversamente dai sofisti che non si curano già dove sia la verità in ciò di cui stanno ragionando bensì di fare apparire vere a chi discute con loro le questioni che essi stessi pongono » (c. 40).

SEZIONE SECONDA (cc. 41-57 e 63)

2. Risposta di Socrate alle obiezioni di Simmia e Cebete

Risposta all'obiezione di Simmia (cc. 41-43) — Secondo Socrate l'obiezione di Simmia, basata sulla concezione dell'anima come epifenomeno del corpo, non regge per tre motivi:

La tesi di Simmia non spiega il vizio e la virtù

a) *Essa mette Simmia in contraddizione con se stesso*, perché egli accetta l'argomento della reminiscenza e sostiene allo stesso tempo che l'anima non è altro che l'accordo degli elementi del corpo. Ora chi accetta l'argomento della reminiscenza deve ammettere che l'anima esiste prima del corpo mentre chi concepisce l'anima come accordo deve negare che l'anima esista prima del corpo (come l'accordo non può esistere prima delle corde della lira) (c. 41).

C'è contrasto tra anima e corpo

b) *L'anima non può essere concepita come accordo*, perché in tal caso non si potrebbe spiegare cos'è il vizio e la virtù; perché, in tal caso si dovrebbe dire che la virtù è un accordo di un accordo ed il vizio un disaccordo di un accordo. Se l'anima è per definizione un accordo, « nessuna anima potrà avere più di un'altra né disaccordo né accordo [...] e ancora se questa è la sua condizione, nessun'anima potrà avere più di un'altra né vizio né virtù, ammesso che vizio è il disaccordo e virtù è accordo » (c. 42).

c) *L'anima non può essere concepita come accordo*, perché tra anima e corpo non c'è accordo, ma disaccordo, contrasto, lotta, guerra. « Per esempio, nel corpo c'è arsura e sete, e l'anima lo tira, al contrario, a non bere; c'è fame, e l'anima lo tira a non mangiare, e così in mille altri casi in cui vediamo che l'anima si oppone alle passioni del corpo » (c. 43).

Risposta all'obiezione di Cebete — Passando alla obiezione di Cebete, Socrate dice che in sostanza Cebete domanda che sia dimostrato che l'anima nostra è indistruttibile ed immortale (c. 44). « Non è cosa da poco, o Cebete, quello che cerchi; bisognerà rifarsi a ricercare in genere la causa della generazione e della corruzione delle cose. Ora io ti dirò a questo proposito, se vuoi, quello che è capitato a me e se qualche cosa di quello che sono per dirti ti sembrerà utile potrai usarne [...] » (c. 45).

Socrate e i naturalisti: come spiegare l'eguale esito dei processi contrari?

All'inizio Socrate seguì i naturalisti. « Quand'ero giovane fui preso da una vera passione per quella scienza che chiamano indagine della natura ». Ma poi « finii col persuadermi che a questa specie di indagini io

ero nato assai meno di ogni altro. E a persuadertene basterà questo. Che quello che già prima sapevo con chiarezza [...] ecco che allora, per effetto di queste ricerche mi si abbuiò totalmente cosicché disimparai anche quello che prima credevo di sapere [...] » (c. 45). Il problema che tormentava Socrate e a cui i naturalisti erano incapaci di dare una risposta era come sia possibile con due processi contrari (per es., sottrazione e addizione) ottenere lo stesso risultato (per esempio si può ottenere con l'addizione di due unità e con la divisione di 4 in due parti eguali) e come una stessa cosa possa essere chiamata a volte grande e a volte piccola.

Poi si entusiasmò per Anassagora. « Ma udito una volta un tale leggere da un libro, come egli diceva, di Anassagora, e dire che dunque c'è una Mente ordinatrice e causa di tutte le cose, io mi rallegrai di questa causa, e mi parve, secondo un mio modo, che questo porre la *Mente* come causa di tutto, convenisse sommamente. Presi con grande sollecitudine quei suoi libri, mi misi a leggerli con la maggior rapidità, perché volevo, con la maggior rapidità, conoscere il meglio e il peggio » (c. 46). Ma Socrate restò deluso da Anassagora, quando si accorse che anziché attribuire alla causalità della Mente l'origine delle cose, la attribuiva alle cose materiali. « Ed ecco, invece, o amico, che da così alta speranza io mi sentivo cadere giù e portar via man mano che, procedendo nella lettura, vedevo quest'uomo non valersi affatto della Mente, non assegnarle alcun principio di causalità nell'ordine dell'universo, bensì presentare come cause e l'aria e l'etere e l'acqua e altre cose, e tutte quante fuori di luogo; e mi parve fosse proprio lo stesso che se uno, pur dicendo che Socrate tutto quello che fa lo fa con la mente, quando poi si provasse a determinare le cause delle cose che io faccio, incominciasse col dire che ora, per esempio, io sono qui seduto per il fatto che il mio corpo è composto di ossa e nervi [...] senza curarsi affatto di dire quelle che sono le cause vere e proprie: e cioè che, siccome agli Ateniesi parve bene votarmi contro, per questo anche a me è parso bene restarmene a sedere qui, e ho ritenuto mio dovere non andarmene via [...]. Ma chiamar cause ragioni di questo genere non ha a che fare assolutamente. Ché se uno dice che io, senza avere di codeste cose e ossa e nervi e tutto quello che ho non sarei capace di fare quello che mi sembra di dover fare, sta bene, costui dirà il vero. Ma dire che queste sono la causa per cui io faccio quello che faccio, e dire al tempo stesso che io opero con la mente, ma senza che ci sia per mia parte la scelta del meglio, questo in verità è il più grossolano e insensato modo di parlare. Questo significa essere incapaci di discernere che altro è la causa (*aition*) vera e propria, altro quella cosa senza cui la causa non potrà mai essere causa » (c. 47), ossia altro è la causa e altro è la condizione necessaria. Ora questa è precisamente una distinzione che Anassagora non era riuscito a vedere.

Socrate come Anassagora: le cose sono originate dalle cose materiali e non dalla mente

Distinzione tra causa e origine della causa in quanto tale

La ricerca della vera causa condusse Socrate alla scoperta della dottrina (ipotesi) delle « idee » — Disgustato di Anassagora, Socrate abbandonò la filosofia dei naturalisti e si mise alla ricerca della vera causa, e disse che per trovarla dovette rifugiarsi nei concetti (*logoi*) e « considerare in essi la realtà delle cose esistenti » (c. 48). « Io mi misi dunque per questa via; e assumendo caso per caso come vero quel concetto che io giudicassi più sicuro e più saldo, le cose che a questo concetto mi parvero accordarsi, queste ritenevo come vere, sia rispetto alla causa, sia rispetto a tutte le altre questioni; quelle che no, io ritenevo come non

La ricerca della vera causa nei concetti

vere. Ma voglio chiarirti meglio ciò che intendo dire, perché penso che tu ora non capisca » (c. 48).

La presenza o comunanza delle cose al suo concetto

Socrate passa quindi a dimostrare apertamente qual è la specie di causa che si è costruita. « *Poniamo* dunque che esista, (si tratta quindi di un'ipotesi) un bello in sé, un buono in sé, un grande in sé, e così via: le quali cose se tu mi concedi e ammetti che esistano realmente io ho speranza, movendo da queste di scoprire la vera causa e di dimostrarti che l'anima è immortale ». Infatti, ammesse le Idee, Socrate trova che esse sono la vera causa. « A me pare infatti che, se c'è cosa bella all'infuori del bello in sé per nessuna altra ragione sia bella se non perché partecipa di codesto bello in sé. E così dico naturalmente di tutte le altre cose [...]. Niente altro fa sì che quella tale cosa sia bella se non la presenza o comunanza di questo bello in sé (*e ekeinu tu kalù eite parusia eite koinonia*) o altro modo qualunque onde codesto bello le aderisce. Perché io non insisto affatto su questo modo, e dico soltanto che tutte le cose belle sono belle per il bello » (c. 49).

La dottrina delle Idee spiega l'essere e il divenire

La dottrina delle Idee spiega non solo l'essere delle cose finite, ma anche il loro divenire. Infatti, dice Socrate, una data cosa si genera in quanto viene a partecipare di quella essenziale realtà che è propria di quella data idea onde essa partecipa; e così nei casi sopraddetti, tu non hai altra causa da addurre di codesto diventar due, se non la partecipazione alla dualità, e che di questa dualità bisogna che partecipino tutte le cose che sono per diventare due e dell'unità le cose che sono per diventare uno » (c. 49).

Apparente contraddizione della tesi sulla teoria delle Idee con l'argomento contro Cebete

C'è però una difficoltà: come si spiega con la teoria delle Idee che la stessa cosa è chiamata grande e piccola (ad esempio, Socrate è chiamato grande rispetto a Cebete e piccolo rispetto a Simmia)? Socrate risponde che la difficoltà è puramente verbale. In realtà « non solo la grandezza non vuole mai essere grande e piccola al medesimo tempo, ma altresì la grandezza che è in noi non vuole mai accogliere la piccolezza e tanto meno esserne superata: e allora delle due l'una o fugge o cede il posto, quando il suo contrario, la piccolezza, le si avvicina, o addirittura quella sopravvenendole perisce; ma di restar ferma al suo posto e ricevere in sé la piccolezza, e essere diversa da ciò che era prima, questo non vuole assolutamente » (c. 50).

Occorre distinguere i contrari nelle cose dai contrari in sé

Qui pare però che Socrate si contraddica con quello che aveva affermato prima riguardo ai contrari, cioè che un contrario genera l'altro e Cebete fa presente a Socrate la difficoltà. Socrate chiarisce la difficoltà facendo vedere che essa deriva da un semplice malinteso: « Prima non si ragionava dei contrari, ma delle cose che hanno in sé i contrari (alle quali per questo si dà pure il nome di contrari). Ora parliamo dei contrari in sé che noi riteniamo non vorranno mai accettare di generarsi gli uni dagli altri » (c. 50).

Le cose partecipano dei contrari, ma non sono necessariamente contrarie in sé

Ultima dimostrazione dell'immortalità dell'anima (cc. 52-56) — Ora Socrate applica la dottrina che due contrari non possono partecipare l'uno dell'altro, (perché si oppongono e si escludono; e nel caso che sopravvenga l'altro contrario il primo deve allontanarsi o perire) a quelle cose che non sono contrarie (solo le Idee si possono chiamare propriamente contrarie) ma partecipano *essenzialmente* dei contrari (per esempio la neve e il fuoco non sono contrari, ma partecipano essenzialmente del freddo e del caldo che sono contrari).

Tali cose quando sopravviene l'altro contrario non possono riceverlo,

ma devono o allontanarsi o perire. Così, per esempio, la neve partecipa essenzialmente del freddo. Se sopravviene il caldo essa deve o allontanarsi o perire. Infatti, poiché partecipa essenzialmente del freddo, essa non può più essere neve se perde il freddo. Ciò che è essenziale non può essere abbandonato senza perire. Questo è precisamente il caso dell'anima. L'anima non è un contrario (perché non è un'Idea) ma partecipa essenzialmente ad uno dei contrari (la vita). Per cui l'anima, quando sopravviene l'altro contrario (la morte), deve o allontanarsi o perire. Secondo Socrate l'anima non può perire perché incorruttibile. Cebete concede che bisogna ammettere non solo che l'anima è immortale (cioè non soggetta al contrario della vita, la morte) ma anche che è imperitura, perché se si ammette che « l'immortale che è eterno si corrompa » sarebbe impossibile poter credere che nel mondo esista alcunché di incorruttibile (cc. 52-55 a).

L'anima partecipa a uno dei contrari: la vita

Incorruttibilità e immortalità

3. Conclusione

Non solo Dio e l'Idea della vita sono incorruttibili e imperituri, ma anche l'anima. « E quindi se la morte si abbatte sull'uomo, la parte di lui che, come sembra, è mortale, muore: la parte che è immortale, se ne va via salva e incorrotta sfuggendo la morte » (c. 56).

Simmia però non è completamente pago della dimostrazione di Socrate. Questi gli dà ragione perché « quelle nostre prime ipotesi (le Idee), se anche non sono a te e agli altri cagione di dubbio, gioverà in ogni modo, per ragione di sicurezza, riesaminarle da capo » (c. 56). Però Socrate ritiene che se anche le prove non sono del tutto convincenti, l'anima è senza dubbio immortale. Dopo l'esposizione del mito meraviglioso del giudizio delle anime dei morti e la descrizione della terra ideale, Socrate conclude: « Certo, ostinarsi a sostenere che le cose siano proprio così come io le ho descritte non si addice a uomo che abbia senno; ma che sia così o poco diverso da così delle anime nostre e delle loro abitazioni dopo che s'è dimostrato che l'anima è immortale, sostenere questo mi pare che si addica e anche si possa avventurarsi a crederlo » (c. 63).

Quanto a sé, conclude Socrate serenamente e solennemente, egli non ha nulla da temere perché « timori per la propria anima non deve avere chi nella vita disse addio ai piaceri del corpo e ai suoi ornamenti, sapendo che gli sono estranei, e persuaso che più gli possono far male che bene; e si curò invece dei piaceri dell'apprendere, e l'anima adornando non di ornamenti a lei alieni, ma di quelli suoi propri, temperanza, giustizia, fortezza, libertà, verità, attende così preparato l'ora del suo viaggio all'Ade, pronto a pigliare la sua strada appena il destino lo chiami » (c. 63).

Non teme la morte chi ha vissuto bene la vita

SEZIONE TERZA (cc. 57-66)

4. Il mito delle anime dopo la morte

« Ebbene, o amici, questo se non altro, sarà bene sia chiaro nella mente: che se l'anima è immortale essa ha il diritto che se ne abbia cura; né solo per questo spazio di tempo che chiamiamo vita, ma per sempre e che ormai, dopo quel che s'è detto, anche il pericolo, a chi non ne abbia

Avere cura per l'anima che è immortale

cura, dovrà apparire assai grave. Infatti, se la morte fosse una liberazione da ogni cosa, gran fortuna sarebbe per i tristi, morendo, sentirsi liberi non solo dal corpo, ma, nello stesso tempo, insieme con l'anima anche della loro tristezza. Ma ora che l'anima ci si è rivelata immortale, nessuno scampo essa potrà avere dai mali, né alcuna salvezza, se non in quanto diventa il più possibile virtuosa ed intelligente. Perché nient'altro l'anima ha seco, andando all'Ade, all'infuori della sua cultura e del suo costume, che è ciò appunto come dicono che grandemente giova o nuoce a chi muore, subito al principio del suo viaggio all'al di là » (c. 57).

5. Figura e dimensione della terra (cc. 58-61)

Cosmografia pitagorica, dicotomia platonica e mito della caverna

Questi capitoli sono importanti per tre motivi: a) sono un documento molto interessante per la conoscenza della cosmografia pitagorica: la terra non è piatta (come dicevano gli Ionici), ma sferica; è molto grande ed è collocata nel mezzo dell'universo; b) Platone vi espone la distinzione fondamentale tra mondo sensibile ed intelligibile, tra la nostra terra e la terra ideale; c) c'è infine una chiara allusione al mito della caverna (cfr. c. 58, 109 c - 110 b).

6. La morte di Socrate (cc. 64-66)

Ultime parole di Socrate

Ultime parole di Socrate: « O Critone, disse, noi siamo debitori di un gallo ad Asclepio: dateglielo e non ve ne dimenticate » (c. 66). Il significato di questa ingiunzione è il seguente: chi guariva da una malattia, in segno di gratitudine usava offrire un gallo ad Asclepio (detto anche Esculapio), il dio della medicina. Ora, essendo per Socrate l'esistenza corporale una malattia e la morte una guarigione ed una liberazione, è quindi giusto che morendo si mostri grato ad Esculapio. Intanto la cicuta che Socrate aveva bevuto da poco, comincia a produrre il suo effetto letale. Tutti intorno scoppiano in lacrime. Socrate si corica sul suo lettuccio e poco dopo muore. Critone gli chiude le labbra e gli occhi. « Questa, o Echecrate — soggiunse Fedone — fu la fine dell'amico nostro: un uomo, noi possiamo dirlo, di quelli che allora conoscemmo il migliore; e senza paragone il più savio e il più giusto ».

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Che senso ha la vita per Socrate?
2. Che valore assegna Platone alla conoscenza intellettiva?
3. Come giustifica il valore assoluto della conoscenza intellettiva?
4. Quali sono le principali prove dell'immortalità dell'anima?
5. Come formula la prova basata sulla reminiscenza?
6. Come formula la prova basata sulla « parentela » o affinità dell'anima con il mondo delle Idee?
7. Come formula la prova basata sulla partecipazione dell'anima all'Idea della Vita, ossia al contrario dell'Idea della Morte?
8. Quali sono le obiezioni di Simmia e Cebete alla tesi di Socrate?
9. Che valore annette Socrate alle sue argomentazioni?
10. Confrontare le prove del Fedone *con quella del* Fedro.

11. Che rapporto pone Platone tra immortalità dell'anima e la teoria delle Idee?

12. In che cosa consiste il mito della metempsicosi? Sviluppare la concezione platonica dei rapporti tra mito e filosofia.

13. Su quali ragioni fonda Platone la dottrina delle Idee nel Fedone?

14. Quali sono le implicazioni etiche della dottrina della immortalità dell'anima? — Illustrare l'ascesi platonica: rapporti tra teoria e prassi.

II. IL « DISCORSO SUL METODO »

Cartesio (René Descartes, 1596-1650)

1. Origine dell'opera

Cartesio è universalmente riconosciuto come il padre della filosofia moderna. A lui in effetti spetta il merito d'aver dato a quest'ultima i lineamenti che la caratterizzano: autonomia della filosofia rispetto alla teologia; orientamento spiccatamente gnoseologico anziché metafisico: il primo e massimo problema da risolvere è quello della conoscenza, del suo valore e della sua portata; preoccupazione per il metodo: per dare solidità e organicità alla ricerca filosofica occorre valersi di un metodo sicuro e rigoroso; attenzione per l'uomo, che ora viene posto al centro di tutte le ricerche e di tutte le cose: dal teocentrismo si passa all'antropocentrismo.

A Cartesio si deve l'impostazione della filosofia moderna

Le quattro caratteristiche presentate nell'opera sono: autonomia, gnoseologia, metodo e antropocentrismo

Il « manifesto » della nuova filosofia è la prima importante opera filosofica di Cartesio, *Discorso sul metodo.* In questo breve e tuttavia rivoluzionario saggio, si annunciano chiaramente i quattro lineamenti caratteristici della filosofia moderna: autonomia della filosofia, orientamento gnoseologico, interessamento per il metodo, antropocentrismo.

Cartesio aveva avvertito la necessità di rinnovare lo studio e l'insegnamento della filosofia ancora quando frequentava la scuola dei gesuiti a Parigi. Ma un piano preciso di revisione gli si presentò alla mente per la prima volta nel 1619 durante una visione. Allora Cartesio, che si era arruolato con le schiere degli imperiali (era scoppiata da poco la Guerra dei Trent'anni), si trovava in Germania. All'inizio dell'inverno, dove si erano fermati a svernare, « non trovando alcuna conversazione che lo svagasse, e non avendo d'altronde né preoccupazioni né passioni che lo turbassero, restava tutto il giorno solo accanto ad una stufa, dove aveva tutto l'agio di intrattenersi con i suoi pensieri ». Ed ecco, appunto, a risultato della assidua e profonda meditazione, la visione. Gli comparve l'Angelo della Luce e gli fece comprendere che il metodo matematico che aveva adoperato con tanto profitto nello studio dell'algebra e della geometria era un metodo valido per tutte le scienze, compresa la filosofia. Di qui la risoluzione di Cartesio di tradurre in realtà la « scoperta mirabile »: si propose di elaborare una scienza universale dotata di quella rigorosità, certezza e precisione tipiche della matematica. Per alcuni anni lavorò all'applicazione della matematica alla fisica, facendo vedere che « la fisica, la quale fino al suo tempo era ancora unita alla medicina e alla filosofia si poteva tradurre in numeri ». Più tardi cercò di compiere la stessa impresa anche per la filosofia: Dio e gli angeli, i misteri del tempo e dello spazio, delle piante e degli animali, le complicate relazioni sociali, anche quella creatura complessa e sfuggente che è l'uomo, dovevano essere tradotte in idee chiare e distinte come se si trattasse di quan-

Obiettivo di realizzare una scienza universale e rigorosa

tità matematiche. « Tutte le scienze », scrive Cartesio, « sono legate tra loro da una catena; non è possibile afferrare alcuna di loro senza aver compreso le altre e pertanto senza abbracciare contemporaneamente tutta l'enciclopedia del sapere ». E ancora: « Tale scienza dovrebbe includere tutti i primi rudimenti della ragione umana, e il suo dominio dovrebbe estendersi fino a comprendere la conoscenza di tutte le cose ». Pertanto, il mondo e qualsiasi conoscenza sono raggiungibili col nuovo metodo.

La connessione tra le scienze

Per quanto Cartesio ascriva la sua « mirabile scoperta » ad una visione (a qualcosa di imprevisto, subitaneo e in certa misura soprannaturale), in effetti non si trattava di un'idea priva di precedenti. Uno dei suoi professori al collegio dei gesuiti, padre Clavius, ch'egli stimava e apprezzava moltissimo se n'era fatto già da tempo convinto assertore. Nelle sue *Opere matematiche*, stampate nel 1611, aveva scritto: « Le discipline matematiche dimostrano e giustificano con le più solide ragioni tutto ciò che è oggetto di discussione, cosicché esse producono effettivamente la scienza e scacciano dalla mente dello studente qualsiasi dubbio. La stessa cosa non si può assolutamente affermare delle altre scienze, nelle quali molto spesso la mente resta incerta e dubbiosa circa il valore delle conclusioni, talmente numerose sono le opinioni e contrastanti i giudizi [...]. I teoremi di Euclide come pure quelli degli altri matematici, oggi sono ancora così veri, sicuri nei loro risultati, solidi nelle loro dimostrazioni, come erano molti secoli orsono [...] Ora, siccome le discipline matematiche sono così completamente assorbite dall'amore e dal culto della verità, che nel loro ambito nulla di falso viene recepito e neppure ciò che è meramente probabile [...] non si dà alcun dubbio che tra le varie scienze il primo posto spetta alla matematica ». Queste teorie del padre Clavius erano certamente note a Cartesio, il quale le fece sue. Un po' alla volta esse fermentarono nella sua mente fino ad esplodere nella celebre visione del 1619.

Primato epistemologico delle discipline matematiche

Come s'è detto, Cartesio in un primo tempo effettuò l'applicazione del metodo matematico alle scienze sperimentali e poi, in un secondo tempo, alla filosofia. Dopo una decina d'anni di ricerche ininterrotte un nuovo sistema cominciò a delinearsi con chiarezza nella sua mente, un sistema che si distingueva nettamente sia da quello di Platone come da quello di Aristotele e degli Scolastici. Nel 1628 Cartesio si sentiva ormai così sicuro di sé che non esitò a prendere parte ad una discussione pubblica, tenuta a Parigi alla presenza del nunzio pontificio, il cardinale Berulle, e di padre Mersenne, con alcuni dei massimi filosofi e scienziati del tempo. Con le sue istanze di chiarezza, rigorosità e precisione in materia di metodo, Cartesio impressionò profondamente il Berulle, il quale lo invitò a mettere per iscritto le sue teorie per controbattere gli argomenti degli scettici e degli atei. Nel 1633 Cartesio aveva portato a compimento una vasta opera di fisica e di filosofia, intitolata *Il Mondo*, ma la notizia della condanna di Galileo lo indusse a non procedere alla sua pubblicazione. Da essa stralciò tre trattati (*Diottrica*, *Meteore* e *Geometria*), ai quali appose come introduzione il *Discorso sul metodo*, e li consegnò alle stampe nel 1637.

Metodo matematico dalle scienze sperimentali applicato alla filosofia

La chiarezza cartesiana a servizio del dibattito teologico

Il piano di quest'ultima opera era già stato definito l'anno precedente. Nel marzo del 1636 Cartesio ne aveva dato l'annuncio all'amico Mersenne con queste parole: « L'opera comprenderà quattro trattati, tutti in francese, e il titolo generale sarà: Progetto di una scienza universale che

possa elevare la nostra natura al più alto grado di perfezione. Più la Diottrica, le Meteore e la Geometria: in cui le più curiose materie, scelte per prova della Scienza universale proposta dall'Autore, sono spiegate in modo che possano essere intese anche da coloro che non le hanno mai studiate ». Seguiva un sommario delle materie studiate nei tre saggi. Quando Cartesio così scriveva a Mersenne, non aveva ancora steso tale parte preliminare. La compose invece alcuni mesi dopo, nello stesso anno, in autunno, secondo l'attestazione ch'egli ci fornisce alla fine della III Parte del *Discorso*. In una sua lettera al padre Vatier confessa ch'egli finì di scrivere il *Discorso* mentre, essendo già composto tutto il resto, il libraio pressava perché gli mandasse quella parte. La quale, è da supporre, soltanto allora venne fuori col titolo, che poi mantenne, di *Discorso sul metodo*.

Il "Discorso" come proposta e come pratica

Intanto, quando nel marzo del 1637 Mersenne ricevette il pacchetto delle bozze del volume completo, dovette meravigliarsi di non trovare il preannunciato « quarto trattato », ma semplicemente un « discorso » e ne scrisse a Cartesio, il quale così gli rispose: « Non capisco bene ciò che voi obiettate riguardo al titolo: io non ho messo *Trattato*, ma *Discorso*, ch'è come dire *Prefazione* o *Avvertenza*, e ciò perché fosse chiaro ch'io del metodo non pretendo di offrire una trattazione da insegnare agli altri ma soltanto di parlarne (come di esperienza personale): perché, come si vede anche da ciò che vi ho detto, esso consiste più nella pratica che nella teoria, e vi ho inserito qualcosa di metafisica, di fisica e di medicina per mostrare che tal metodo si estende a ogni sorta di materie ». Ottenuta l'autorizzazione del re per il libraio, il volume poté finalmente uscire recando nel frontespizio la dicitura stabilita: « *Discours de la Méthode pour bien conduire la raison, et chercher la vérité dans les sciences* ».

2. Divisione e sintesi dell'opera

Divisione dell'opera in sei parti

In apertura del *Discorso* Cartesio stesso fornisce al lettore una lucida divisione dell'opera. Essa consta di sei parti le quali trattano nell'ordine:

I. L'esperienza scolastica di Cartesio e il suo giudizio sulle varie discipline studiate al collegio dei gesuiti.

II. Le principali regole del metodo.

III. I principi fondamentali della morale.

IV. Il dubbio metodico e i fondamenti della metafisica, Dio e l'anima umana.

V. Il corpo umano, spiegazione del movimento del cuore, la differenza che passa fra l'anima umana e quella delle bestie.

VI. Considerazioni sul progresso delle scienze e motivazioni per la pubblicazione dell'opera in lingua francese anziché in latino.

PRIMA PARTE

L'ESPERIENZA SCOLASTICA DI CARTESIO E LA SCOPERTA DELLA NECESSITÀ DI UN METODO RIGOROSO

1. Necessità del metodo

Esigenza del metodo per il conseguimento del fine

Gli uomini, che pure sono tutti eguali in fatto di intelligenza (che Cartesio chiama « buon senso » o « ragione »), ottengono tuttavia risultati diversi a seconda del metodo adoperato. Di qui l'importanza capitale del metodo. Ma i metodi finora usati non sono affatto buoni; per questo i risultati conseguiti sono stati quasi sempre meschini. Cartesio informa il lettore di avere scoperto un metodo particolarmente efficace e perciò ha deciso di renderlo pubblico, non con lo scopo di insegnare a tutti come devono condurre la propria ragione ma soltanto per mostrare agli altri come egli abbia condotta la sua (pp. 7-10).

2. La storia della propria educazione e l'utilità dello studio delle materie scolastiche (pp. 10-20)

Studio e consapevolezza della propria ignoranza

Cartesio racconta che aveva iniziato gli studi dai gesuiti con la persuasione che per mezzo delle varie discipline scolastiche avrebbe potuto acquistare una *cognizione chiara e sicura* di tutto ciò che è utile alla vita. Ma dopo alcuni anni di studio si accorse che sebbene l'istruzione scolastica gli avesse insegnato molte cose utili ed interessanti, perché tutte le discipline (storia, poesia, retorica, filosofia, teologia, ecc.) gli avevano fatto apprendere qualche cosa, non aveva tratto altro profitto... se non quello di aver scoperto sempre più la sua ignoranza (p. 10).

Infatti nessuna disciplina è capace di insegnare tutto quello che è utile alla vita. Non la *storia* che ci dà del passato notizie sempre imprecise e talora false e ci lascia completamente ignoranti della situazione presente e futura. Non la *retorica e l'arte poetica*, che sono del tutto superflue dato che la stessa cosa si può benissimo dire senza retorica e senza arte poetica. Non le *matematiche*, perché « non vedevo ancora il loro vero uso » (p. 16) sebbene lo dilettassero per la certezza ed evidenza delle loro ragioni. Non l'*etica naturale* degli antichi, perché « fabbricata sulla sabbia e sul fango » (p. 17). Non la *teologia*, perché non è necessaria per andare in cielo: « la via di esso non è meno aperta ai più ignoranti che ai più dotti » (p. 18) e non riesce a dissipare il velo del mistero. Non la *filosofia*, perché fino ad oggi non è riuscita a dirci niente di indiscutibilmente vero. Non le *altre discipline*, perché « siccome esse prendono i loro principi dalla filosofia, giudicavo che non si poteva aver fabbricato nulla di solido su basi così poco ferme » (p. 20).

3. Lo studio del mondo attraverso i viaggi (pp. 20-22)

Nessuna disciplina insegna tutto ciò che è utile alla vita

Per queste ragioni non appena l'età gli permise di uscire dalla soggezione dei suoi genitori, Cartesio abbandonò interamente lo studio delle lettere e si mise a viaggiare con lo scopo di imparare dal libro della natura quello che non aveva imparato sui libri di carta. Però, viaggiando trasse l'impressione che, per quanto riguarda la morale, le cose stessero come in filosofia: considerando « i costumi degli altri uomini [...] vi notavo quasi tanta diversità quanta ne avevo rilevata prima tra le opi-

nioni dei filosofi » (p. 22). Così « imparavo a non credere troppo fermamente a ciò di cui non ero persuaso che a cagione dell'esempio e dell'usanza; e così mi liberavo a poco a poco da molti errori che possono offuscare la nostra luce naturale e renderci incapaci di intendere la ragione » (p. 22).

4. Lo studio di se stesso (p. 22)

Lo studio di se stesso riesce meglio che non attraverso viaggi e libri

« Dopo che ebbi impiegato alcuni anni a studiare così nel libro del mondo e a procurare d'acquistare un po' di esperienza io presi un giorno la risoluzione di studiare anche me stesso, e di impiegare tutte le forze della mia mente a scegliere le vie che dovevo seguire. Il che mi riuscì assai meglio, mi sembra, che se non mi fossi mai allontanato né dal mio paese né dai miei libri » (p. 22).

SECONDA PARTE

LA SCOPERTA DEL NUOVO METODO E LE SUE REGOLE PRINCIPALI

1. Ambientazione

Terminati gli studi al « La Flèche » (il collegio dei gesuiti), Cartesio si era arruolato nell'esercito degli Imperiali. Questo tuttavia non gli impediva di continuare ad occuparsi di filosofia. In particolare, durante la sosta forzata che l'inverno imponeva alle azioni militari in quei tempi, aveva tutto l'agio di dedicarsi alla riflessione filosofica, trascorrendo il tempo accanto ad una stufa, immerso nei suoi pensieri.

2. Prima considerazione

Un solo autore costruisce meglio

Le opere composte di molti pezzi e fatte da molti maestri sono spesso più imperfette di quelle cui ha lavorato uno solo. Così si vede che gli edifici che un architetto ha iniziato e compiuto da solo sogliono essere più belli di quelli che molti hanno cercato di riadattare, servendosi di vecchie muraglie, che erano state costruite per altri fini. Altrettanto si può dire delle scienze e della politica. La ragione per cui c'è tanta imperfezione nelle scienze e nelle costituzioni è che esse sono il prodotto di molte mani diverse (pp. 25-27).

3. Seconda considerazione

Necessità della revisione della propria mente e della propria cultura

È vero che non si buttano giù tutte le case di una città, allo scopo di rifarle in un altro modo e di rendere le vie più belle; ma si vede che molti demoliscono le proprie case per ricostruirle, e che anzi talvolta vi sono costretti, quando esse sono in pericolo di cadere da sé, e le loro fondamenta non sono ben ferme. Da questo esempio Cartesio trae la conclusione che sarebbe stato completamente inverosimile proporsi di riformare tutto il corpo delle scienze e l'ordine stabilito nelle scuole per insegnarle; tuttavia avrebbe potuto riformare la sua mente e la sua cultura, togliendo via tutte le opinioni raccolte nel passato, per rimetterne in seguito delle altre migliori o anche le medesime, quando le avesse aggiustate al livello della ragione (pp. 27-29).

4. Ammonimento

Cartesio denunzia i rischi della sua scelta critica

Cartesio avverte il lettore che non intende consigliare a nessuno il suo esempio. Infatti ci sono due specie di ingegni ai quali non conviene affatto seguirlo: quelli che quando si sono presi una volta la libertà di dubitare dei principi che hanno ricevuto e di allontanarsi dal cammino comune non potrebbero mai tenere il sentiero che bisogna prendere per andare più diritti e resterebbero sviati per tutta la loro vita; e quelli che, essendo meno capaci di altri di distinguere il vero dal falso, hanno sufficiente modestia per mettersi alla scuola di altri.

5. Decisione di procedere alla ricerca di un nuovo metodo, essendo la logica e la matematica metodi insufficienti

— La logica serve solo a spiegare ad altri quello che già sanno.
— La matematica è troppo complicata.

In entrambi i casi si tratta di discipline che si riferiscono a materie astrattissime appesantite da una montagna di regole che ne hanno fatta « un'arte confusa e oscura che imbarazza la mente, invece, che una scienza che la coltivi ».

6. Le regole del nuovo metodo (pp. 35-36)

Le regole del nuovo metodo:
— chiarezza e distinzione
— divisione delle difficoltà
— ordine nel pensieri
— completezza delle enumerazioni

Così finalmente Cartesio si decide a cercare un nuovo metodo, semplice, facile, basato su pochissime regole. E trova finalmente un metodo che consta solo di quattro regole. Ecco le quattro famose regole:

a) Non accogliere mai nulla di vero, che non si conosca evidentemente come tale: « Non comprendere nei miei giudizi niente di più di quello che si presentasse così *chiaramente* e *distintamente* alla mia mente che io non avessi alcuna possibilità di metterlo in dubbio ». In questa regola Cartesio indica il criterio di verità che egli intende adottare: è il famoso *criterio della chiarezza e distinzione.* Nei *Principia philosophiae* esso viene così precisato: chiamo chiara un'idea che è presente e manifesta a uno spirito attento: come quando diciamo di vedere chiaramente gli oggetti, allorché essendo presenti agiscono assai fortemente sui nostri occhi disposti a guardarli. E distinta, quella che è talmente precisa e differente da tutte le altre, che non comprende in sé che ciò che sembra manifestamente a chi la considera come conviene (*Princ. phil.* 1, n. 45).

b) Dividere ciascuna difficoltà che si incontra in tante parti quante è possibile... per meglio risolvere le difficoltà stesse.

c) Condurre con ordine i propri pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici per salire a poco a poco, come per gradi, sino alla conoscenza dei più composti.

d) Far dappertutto delle enumerazioni così complete e delle rassegne così generali, da non omettere nulla.

7. Fecondità del nuovo metodo (pp. 37-38)

Col nuovo metodo si possono conoscere tutte le cose, purché soltanto ci si astenga dall'accoglierne alcuna per vera che non lo sia e si serbi sempre l'ordine che occorre per dedurre le une dalle altre.

8. Applicazione del nuovo metodo alla matematica

Cartesio fa la *prima applicazione* del nuovo metodo alla matematica per due ragioni. Anzitutto perché era necessario partire dalle verità più semplici e più facili. E poi perché tra tutti gli scienziati solo i matematici erano riusciti fino ad allora a trovare delle dimostrazioni convincenti, « cioè delle ragioni certe ed evidenti ».

9. Primi risultati

Esiti positivi del nuovo metodo

L'esatta osservanza di questi pochi precetti che Cartesio aveva scelto, gli procurò tale facilità di risolvere tutti i problemi a cui si estendono quelle due scienze (algebra e geometria), che nei due o tre mesi che impiegò ad esaminarli, non soltanto venne a capo di molti di essi, che altra volta aveva giudicato difficilissimi, ma gli parve anche, verso la fine, che poteva determinare in quelli stessi che ignorava, con quali mezzi e fin dove fosse possibile risolverli (p. 39).

10. Applicazione del nuovo metodo alla filosofia

Cartesio allora si propone di applicare lo stesso metodo anche alle altre scienze. « Ma avendo notato che i loro principi dovevano essere attinti dalla filosofia, nella quale non ne trovavo ancora di certi, pensai che bisognava prima di tutto che io cercassi di stabilirvene » (p. 41).[1]

TERZA PARTE

LE MASSIME DELLA MORALE PROVVISORIA E L'ESERCIZIO DEL METODO

1. Necessità di una morale provvisoria

Necessita una morale provvisoria: — diversità di comportamento circa le opinioni e circa le azioni

Come uno che, dovendo ricostruire in modo diverso la casa dove abita, si provvede di un'altra casa dove abiterà mentre si lavora alla nuova, così occorre al filosofo trovarsi una morale provvisoria con cui regolarsi fino alla scoperta della vera. Infatti non è possibile comportarsi verso le azioni allo stesso modo come ci si comporta verso le opinioni. Si possono sospendere le opinioni, ma non si può essere irresoluti nelle azioni. « E così, giacché spesso le azioni della vita non tollerano nessuna dilazione, è una verità certissima che, quando non è in nostro potere discernere le opinioni più vere, dobbiamo seguire le più probabili » (p. 49).

[1] Delle quattro regole: la prima fissa il criterio di verità. Le altre si riferiscono al metodo, i cui momenti principali sono due: l'analisi (seconda regola); la sintesi (quarta regola).

L'originalità di Cartesio sta nella sua preoccupazione di dare ampio sviluppo al primo momento, quello dell'analisi, in modo da preparare alla sintesi un terreno solido. Al momento dell'analisi appartiene la critica laboriosa di tutte le opinioni incerte, accettate dalla tradizione e dall'ambiente e la dimostrazione di come si arriva ai primi principi e alle definizioni (Cartesio rimanda questa dimostrazione alle *Meditazioni*).

Per Cartesio l'unica intuizione che ha valore è quella intellettuale; l'intuizione sensitiva è fonte di innumerevoli errori e perciò va scartata.

2. I principi della morale provvisoria

Primo. Obbedire alle leggi e ai costumi del proprio paese, praticando la religione nella quale si è stati istruiti sin dall'infanzia, e regolarsi in ogni cosa secondo le opinioni più moderate. A giustificazione di questo principio Cartesio adduce la seguente ragione: « cominciando da allora a non contare per nulla le mie proprie perché volevo sottoporle tutte all'esame, ero sicuro di non poter far meglio che seguire quelle dei più assennati ». Egli sottolinea peraltro il carattere provvisorio di tale accettazione: « Fra parecchie opinioni ugualmente ammesse, io non sceglievo che le più moderate, e anche queste solo in modo provvisorio, e avrei pensato di commettere un grande delitto contro il buon senso, se, per il fatto che approvavo allora qualche cosa, mi fossi obbligato di prenderla per buona, anche dopo che avesse forse cessato di esserlo o che io avessi cercato di stimarla come tale » (p. 48).

— obbedienza alle leggi e ai costumi del proprio paese

— scelta delle opinioni moderate

Secondo. Essere fermo e risoluto nelle azioni e opinioni a cui si fosse determinato. « Imitando in ciò il viaggiatore che trovandosi smarrito in qualche foresta non deve errare girando da una parte e dall'altra e ancora meno fermarsi in qualche posto, ma camminare sempre quanto più diritto è possibile in una sola direzione [...] almeno si arriverà così in qualche parte » (p. 49).

— risolutezza nelle azioni e nelle opinioni determinate

Terzo. Sforzarsi sempre di vincere se stesso piuttosto che la fortuna, e di cambiare i propri desideri piuttosto che l'ordine del mondo; e generalmente di abituarsi a credere che non c'è nulla che sia interamente nostro tranne i nostri pensieri e perciò non bisogna affannarsi troppo per le cose esterne. Né questo riesce difficile se noi « consideriamo tutti i beni che sono fuori di noi come ugualmente lontani dal nostro potere ».

— vincere se stessi piuttosto che l'ordine del mondo

Allora « non avremmo maggior rammarico di mancare di quelli che sembrano esser dovuti alla nostra nascita, allorché ne saremo privati senza colpa, di quel che ne abbiamo per non possedere i regni della Cina e del Messico ». « Ma confesso che c'è bisogno di un lungo esercizio e d'una meditazione spesso reiterata per abituarsi a guardare da questo punto di vista tutte le cose » (pp. 49-50).

3. Rassegna delle varie azioni per scegliere la migliore

Cartesio trova che la cosa migliore è « impiegare tutta la vita a coltivare la ragione e progredire quanto più è possibile nella conoscenza della verità ».

Questa è la migliore occupazione per due ragioni: *a*) Perché la vita intellettuale è piena di soddisfazioni. « Avevo provato così elevate soddisfazioni da quando avevo cominciato a servirmi di questo metodo che non credevo se ne potesse ricevere delle più dolci e delle più innocenti in questa vita » (p. 51). *b*) Perché progredendo nella conoscenza si progredisce nelle virtù, « infatti, siccome la nostra volontà non si determina a seguire né a fuggire alcuna cosa se non secondo il nostro intelletto gliela rappresenta buona o cattiva, basta ben giudicare per ben fare e giudicare meglio perché si possa fare anche tutto il proprio meglio » (p. 52).

— valore della vita intellettuale

4. Esercizio del metodo viaggiando e studiando

Distruggere per arrivare alla verità; conservare ciò che può dare cognizioni certe

Dopo essersi così rassicurato di queste massime e di averle messe da parte insieme alle verità della fede, Cartesio giudica che, per tutto il

resto delle sue opinioni, poteva liberamente cominciare a disfarsene. E poiché sperava di poter venire meglio a capo conversando con gli uomini... si rimise a viaggiare. Intanto, mette in pratica il nuovo metodo, guidato da due norme: *a*) non distruggere per distruggere (come gli scettici), ma per arrivare alla verità; *b*) non distruggere tutto, ma conservare quello che può servire per arrivare a cognizioni certe. Dopo nove anni di viaggi, per applicare il nuovo metodo alla filosofia si ritira nella solitudine in Olanda.[2]

QUARTA PARTE

I DUE PRINCIPI FONDAMENTALI DELLA METAFISICA: IL COGITO E L'ESISTENZA DI DIO

1. Il dubbio metodico

Per uscire dall'incertezza in cui era stato gettato dalla diversità delle opinioni e costumi, Cartesio decide di rigettare come assolutamente falso tutto quello in cui potesse immaginare il minimo dubbio, allo scopo di vedere se gli restasse dopo ciò qualche cosa che fosse interamente indubitabile.

Il dubbio metodico come sospensione della conoscenza umana in generale

Così decide di scartare: tutta la conoscenza sensitiva, « siccome i nostri sensi qualche volta ci ingannano »; tutta la conoscenza razionale, « poiché ci sono uomini che si ingannano ragionando »; tutta la conoscenza umana in generale: « considerando che tutti i medesimi pensieri che abbiamo da svegli ci possono venire anche quando dormiamo, senza che ve ne sia allora alcuno che sia vero, risolvetti di fingere che tutte le cose che mi erano mai entrate nella mente non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni » (pp. 60-61).[3]

[2] a) *Morale provvisoria e morale definitiva* - La morale definitiva, che Cartesio esporrà più tardi nel libro *Les passions de l'âme* è in sostanza identica alla morale provvisoria. L'una e l'altra sono di marca stoica. Unica differenza: la prima legge della morale definitiva non è di obbedire alle leggi e costumi del proprio paese, ma di obbedire alla ragione e adoperarla costantemente per scoprire quel che è doveroso fare. Inoltre nella morale definitiva è aggiunta qualche precisazione alla terza legge con l'intento di indicare quello che è necessario fare per vincere se stessi (e le proprie passioni) e rendersi completamente indipendenti dal mondo. Per raggiungere un completo dominio sulle cose e su se stessi (cioè sulle passioni) serve molto meditare su due verità fondamentali: presenza e provvidenza di Dio e immortalità dell'anima. Facendo questo si può raggiungere il fine ultimo, la contemplazione di Dio.

b) *Errore e male* - Cartesio riduce la questione del male a quella dell'errore. Il male consiste nell'errore. Egli però risolve il problema dell'errore, adoperando i principi tomistici per la risoluzione del problema del male. Così l'errore come il male è una « carentia perfectionis debitae » (responsabile di tale carenza non è Dio, ma l'uomo). L'errore però non è causato dall'intelletto, ma dalla volontà. Infatti per Cartesio affermare, dubitare, negare non sono atti della ragione, ma della volontà. In definitiva l'errore è dovuto a un cattivo uso del libero arbitrio... (cfr. E. GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, pp. 211-235).

[3] *Il dubbio metodico* - Il dubbio metodico di Cartesio non è un dubbio universale, ma è un dubbio parziale. Non è un dubbio universale anzitutto perché un dubbio universale non è possibile; di fatto poi risulta chiaro che

2. La prima verità indubitabile: il « cogito ergo sum »

Prima verità indubitabile: dal dubbio all'evidenza del pensare e dell'esistere

Ma, mentre cercava di dubitare di tutto, Cartesio s'accorge di una verità: « mentre in tal modo volevo pensare che fosse tutto falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualche cosa. E notando che questa verità: IO PENSO DUNQUE SONO era così ferma e così sicura che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano capaci di scuoterla, giudicai che potevo riceverla senza scrupolo come il principio della filosofia che io cercavo » (pp. 60-63).[4]

Esame della natura del "sum" (l'esistenza)

Cartesio non intende adottare il dubbio universale. Nella *parte terza* ha detto che applicando il metodo del dubbio non bisogna scartare tutto e che esaminando criticamente le proposizioni che costituivano il sapere del suo tempo, « non ne incontrava alcuna sì dubbia che non ne traesse sempre qualche conclusione abbastanza certa, non fosse altro che questa: che non conteneva nulla di certo » (p. 54).

Cartesio quindi non intendeva dubitare di tutto, ma solo tentare di dubitare quanto più fosse possibile per potere con più sicurezza raggiungere la verità. Così inteso il dubbio è legittimo. Si tratta infatti solo di una sospensione provvisoria della nostra conoscenza ordinaria per arrivare ad una giustificazione critica della medesima; non è perciò negazione, svuotamento, annullamento del pensiero, ma solo sospensione dell'assenso. « Ciò che Cartesio già sa, ciò che forma il suo patrimonio mentale, ricco o povero che sia, è l'immediato, dal quale egli parte, come ogni uomo, ogni filosofo, parte dal suo. Egli è filosofo precisamente in quanto si propone di rivederlo criticamente, di discuterlo, di fondarlo, di meditarlo. L'atteggiamento implicito nel dubbio cartesiano, visto nelle sue giuste dimensioni, non esagerato, non fatto slittare sul viscido di qualche espressione del testo, è l'atteggiamento filosofico come tale: non eccentrica trovata del pensatore di La Haye » (G. BONTADINI, *Discorso sul metodo,* p. XIV).

Nelle *Meditazioni* la fondazione del dubbio metodico prenderà molto più rilievo: essa occupa tutta la prima Meditazione. Anche la formulazione verrà radicalizzata per mezzo del genio maligno. Nelle *Meditazioni* il dubbio metodico rischia di diventare dubbio scettico. Sulla validità di un dubbio metodico spinto fino a questi punti l'ermeneutica cartesiana è discorde.

Comunque se si può riportarla alla interpretazione che abbiamo data alla formulazione del *Discorso sul metodo* noi riteniamo che sia un procedimento valido. Se, invece, il dubbio diventa un autentico dubbio *positivo* (e non semplice negativo) universale, esso porta necessariamente allo scetticismo, e costituisce quindi un procedimento invalido.

[4] *Significato del* COGITO — A proposito del *Cogito* è necessario notare che non si tratta di una dimostrazione ma di una intuizione. Il *dunque* (*ergo*) non ha valore di conseguenza, ma è semplicemente pleonastico. Se il *Cogito* fosse la conclusione di una dimostrazione, ossia un entinema, allora sarebbe necessario sottintendere una premessa universale (per esempio: dovunque c'è conoscenza c'è esistenza) e non sarebbe quindi più possibile considerare il *Cogito* come la prima verità metafisica.

Quanto all'esistenza provata dal *Cogito* non si può trattare che dell'esistenza del pensiero, della realtà pensante (*res cogitans*) non già della realtà distinta dal pensiero. Così per la sostanza intuita nel *Cogito,* si deve dire che essa non è altro che il pensiero stesso e non già qualche cosa di distinto dal pensiero e soggiacente ad esso.

Dicendo del pensiero che esso è una sostanza Cartesio viene ad affermare che il pensiero è qualche cosa che sta da sé, indipendentemente dalla realtà corporea. Infatti questo « star da sé » è la *sostanzialità.* Ecco il motivo della sostituzione alle espressioni « *cogito* » e « *cogitatio* » di queste altre: « *Substantia cogitans* » o « *res cogitans* » (« *res cogitans* » *che è contrapposta alla* « *res extensa* » o *sostanza corporea*).

Non solo l'esistenza provata dal *Cogito* riguarda soltanto il pensiero ma ha anche carattere momentaneo, contingente, riguarda l'*hic et nunc.* Nulla è provato della sua esistenza nel passato e nel futuro. Perciò il *Cogito* è un criterio universale di verità solo in un senso molto ristretto. Anzi più che criterio

3. L'essenza dell'uomo consiste nel pensiero

Dal *Cogito* Cartesio passa a considerare la natura del « *sum* » (= l'esistenza) che vi aveva intuito e osserva che poteva fingere di non aver alcun corpo..., ma che non per questo poteva fingere di non esistere e che, al contrario, dal fatto stesso che pensava a dubitare della verità delle altre cose, seguiva evidentissimamente e certissimamente che egli era: laddove se appena avesse cessato di pensare, ancorché tutto il resto di ciò che aveva immaginato fosse stato vero, non avrebbe mai avuto nessuna ragione di credere che esisteva; conobbe da ciò che era una sostanza della quale tutta la essenza o la natura non è che di pensare e che, per essere, non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna cosa materiale. « Di modo che questo io, vale a dire l'anima, per la quale io sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo ed anzi è più facile a conoscere di questo e dato pure che questo non fosse non cesserebbe di essere tutto quello che è » (pp. 63-64).[5]

4. Il criterio di verità: chiarezza e distinzione

Chiarezza e distinzione come criterio di verità

Conseguiti questi risultati sensazionali, Cartesio passa a considerare che cosa è necessario ad una proposizione per essere vera e certa; perché dal momento che ne aveva trovata una che sapeva essere tale, pensava che doveva altresì sapere in che cosa consisteva questa chiarezza.

Ed avendo notato che non vi è niente in questo « IO PENSO DUNQUE SONO » che ci assicuri di dire la verità se non il fatto di vedere chiarissimamente che per pensare bisogna essere, ritenne di poter prendere per regola generale che le cose che noi concepiamo ben chiaramente e ben distin-

di verità esso è una illustrazione del criterio di verità. Infatti per Cartesio il criterio di verità è la *chiarezza e distinzione*. Come esemplificazione, il *Cogito ha valore*, ma non un valore così esclusivo come credeva Cartesio. Ci sono molti altri principi (per esempio, il principio di non-contraddizione) in cui la verità risplende immediatamente e possono essere presi come illustrazione del criterio di verità.

Spesso si paragona il *Cogito* di Cartesio al *si fallor* di S. Agostino. Tanto Cartesio come S. Agostino hanno fatto uso del dubbio metodico, ma in modo diverso e per questo il *Cogito* ha una portata diversa del *si fallor*. Il *si fallor* mira soprattutto al superamento dello scetticismo e per S. Agostino, esso non costituisce la prima e unica certezza. Il *Cogito* non mira tanto al superamento dello scetticismo quanto al fondamento della verità e costituisce la prima certezza metafisica.

[5] *Dualismo di spirito e materia, anima e corpo* - Questa distinzione è il risultato di un paralogismo. Cartesio commette un passaggio illecito quando dal fatto che l'anima può essere conosciuta senza che sia richiesta la conoscenza del corpo conclude che essa esiste senza che sia richiesta l'esistenza del corpo. Dalla constatazione che l'anima è distinta dal corpo è illecito concludere che essa è un *ente* diverso dal corpo e capace di esistere senza di esso. Cartesio « ha fuso e confuso il fatto gnoseologico col fatto ontologico, ha modificato il *cogito* nella *res cogitans*, ha *sostituito* alla proposizione vera « io sono nell'atto della mia coscienza » la proposizione non vera « io sono l'atto della mia coscienza » (F. MEI, *La filosofia del concreto*, Marzorati, Milano, p. 48). Cartesio eviterà di ripetere questo paralogismo nelle *Meditazioni*, dove svolge una trattazione a parte per provare la teoria del dualismo tra spirito e materia. Ad ogni modo, il dualismo tra spirito e materia, anima e corpo è insostenibile non solo dal punto di vista ontologico (anima e corpo formano una unità sostanziale), ma anche dal punto di vista psicologico, perché l'anima non conosce direttamente se stessa senza l'uso del corpo.

tamente sono vere, ma che vi è soltanto qualche difficoltà nel ben discernere quali siano quelle che concepiamo distintamente (pp. 65-68).[6]

5. Dimostrazione dell'esistenza di Dio

Trovato il principio fondamentale della metafisica e il supremo criterio di verità, Cartesio passa a dimostrare l'esistenza di Dio, e la prova in quattro modi:

a) *Dal fatto che abbiamo l'idea di perfetto e non possiamo essere noi la causa di tale idea* — « Riflettendo sul fatto che io dubitavo e che per conseguenza il mio essere non era tutto perfetto, perché vedevo chiaramente che era una più gran perfezione conoscere che dubitare, mi proposi di cercare donde avessi imparato a pensare qualche cosa di più perfetto che io non fossi, e conobbi con evidenza che doveva essere da qualche natura che fosse in realtà più perfetta [...] poiché non vi è meno ripugnanza che il più perfetto sia una conseguenza e una dipendenza del meno perfetto di quel che dal nulla proceda qualche cosa [...] di maniera che restava che essa fosse stata messa in me da una natura che fosse veramente più perfetta di quel che io non fossi e che anzi avesse in sé tutte le perfezioni delle quali potevo avere qualche idea, vale a dire per spiegarmi in una parola che fosse Dio » (pp. 68-69).

Dio causa dell'idea di perfezione

b) *Dal fatto che non mi sono dato io stesso la mia esistenza* — Se è vero che io, pur avendo l'idea di perfetto, non sono perfetto, vuol dire che non mi sono dato l'esistenza da me, perché altrimenti mi sarei data un'esistenza perfetta; cioè conforme all'idea che posseggo; solo Dio dunque, cioè l'essere perfettissimo, può aver creato me avente l'idea di perfetto (p. 70). A questo punto Cartesio fa una breve digressione sulla natura divina: « Di tutte le cose di cui trovavo in me qualche idea (consideravo) se fosse perfezione o no il possederle, e ero sicuro che nessuna di quelle che denotavano imperfezione era in Lui, ma che tutte le altre vi erano » (p. 71).

c) *Dall'idea di perfetto* — « Tornando ad esaminare l'idea che avevo di un essere perfetto, trovavo che l'esistenza vi era compresa allo stesso modo che è compreso nell'idea di triangolo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, o in quella di una sfera che tutte le sue parti sono equidistanti dal centro, ed anche più evidentemente; e che per conseguenza è altrettanto certo che Dio, che è questo Essere perfetto, è o esiste, quanto potrebbe esserlo qualunque dimostrazione di geometria » (p. 72).

Prova ontologica dell'esistenza di Dio

d) *Dalle conseguenze disastrose che la negazione dell'esistenza di Dio implica*, cioè dal fatto che in tal caso qualsiasi certezza diviene impossibile. « Infatti donde si sa che i pensieri che vengono in sogno sono più falsi degli altri, visto che spesso non sono meno vivi e precisi? E anche se i migliori ingegni vi studino quanto più loro piacerà non credo che possano dare alcuna ragione che sia sufficiente a togliere questo dubbio, se non presuppongono l'esistenza di Dio. Giacché [...] anche quella che io testé ho presa come regola, cioè che le cose che noi concepiamo in modo

Dio garante della conoscenza

[6] Il criterio di verità proposto da Cartesio suscitò aspre critiche da parte di molti autori, in particolare da parte di Pascal (che lo tacciò di razionalismo: « ci sono verità che soltanto il cuore può capire ») e del Vico (che lo accusò di soggettivismo e di superficialità. Al criterio cartesiano del *verum est certum* il Vico contrappose il suo *verum est factum*).

chiarissimo e distintissimo sono tutte certe, non è accettata che dal fatto che Dio è o esiste, che Egli è un Essere perfetto e che tutto ciò che è in noi viene da lui » (p. 76).[7]

6. Funzione psicologica dell'esistenza di Dio

Dio garante della verità

Dopo che la conoscenza di Dio e dell'anima l'ha reso certo di questa regola (chiarezza e distinzione), Cartesio dice di poter accettare con indubitabile certezza tutte le altre idee che si presentano col carattere della chiarezza e distinzione, « perché non è possibile che Dio, che è sommamente perfetto e verace » ce le abbia messe in mente per ingannarci (pp. 77-78).[8]

QUINTA PARTE

Verità di ordine fisico - Natura dell'anima umana

1. Il corpo degli animali e dell'uomo

Dalla metafisica alla cosmologia

Cartesio ora deduce dalle verità metafisiche dimostrate nella quarta parte (*Cogito ergo sum*, ed esistenza di Dio) alcune verità circa il mondo, adoperando sempre il criterio di verità della chiarezza e distinzione ed

[7] a) *Dimostrazione dell'esistenza di Dio* — La più conosciuta delle prove di Cartesio è la terza, che è spesso chiamata *argomento ontologico*. Si chiama argomento ontologico perché parte dal concetto di Dio per provarne l'esistenza. L'argomento ontologico di Cartesio come quello di S. Anselmo (*Deus est esse cuius maius concipi nequit*) è ritenuto invalido dalla maggior parte dei filosofi, perché l'uomo non ha un'idea adeguata del perfetto, ma solo un concetto negativo, ricavato dalle cose *per viam negationis et eminentiae*. Cartesio però sosteneva che l'idea di perfetto non è ricavata dalle cose, ma è un'idea innata, prodotta da Dio nella nostra mente, perciò capace di rappresentare Dio adeguatamente.

Le prime due prove sono cosmologiche, partono cioè da fatti che noi sperimentiamo. La prima è un'esemplificazione della prova agostiniana delle verità eterne.

b) *La natura di Dio* — Una delle dottrine più caratteristiche di Cartesio circa la natura divina è quella che riguarda la volontà di Dio. Secondo Cartesio in Dio non v'è alcuna distinzione tra intelletto e volontà, altrimenti la volontà dovrebbe dipendere dall'intelletto e non sarebbe più libera. La volontà divina invece è assolutamente libera e tutto quello che essa fa è un prodotto della sua libertà. La conseguenza più grave di questa dottrina è che anche le verità eterne, per esempio, le verità matematiche, sono creazione della libera volontà di Dio. Esse tuttavia sono eterne e immutabili perché la volontà di Dio è eterna e immutabile.

[8] *Il circolo vizioso* — Cartesio prima dimostra l'esistenza di Dio valendosi della regola della chiarezza e distinzione; poi dice che il valore di tale regola dipende da Dio. Chi garantisce la chiarezza e distinzione, cioè la verità del mio pensiero? L'esistenza di Dio. Ma chi garantisce l'esistenza di Dio? La chiarezza e distinzione. Si tratta chiaramente di un circolo vizioso. Cartesio ha cercato di difendersi da questa accusa sostenendo che la veracità di Dio è invocata solo per dare valore alla memoria. Ma non pare che sia una risposta soddisfacente, perché, nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, Cartesio deve appoggiarsi su vari principi che sono accettati adoperando il criterio della chiarezza e distinzione (cfr. F. Copleston, *History of Philosophy*, IV, pp. 105 e ss.; tr. it., *Storia della filosofia*, 5 voll., Paideia, Brescia).

il metodo geometrico. Si tratta però solamente di un riassunto del libro *Il mondo* o *Trattato sulla luce.*

Le due dottrine più importanti esposte in quel libro sono quella della luce e quella della circolazione del sangue. Esse vengono riportate per esteso nella quinta parte del *Discorso sul metodo.* Dal punto di vista filosofico la cosa più interessante di questa parte è la dottrina della natura del corpo animale ed umano. Rispetto al corpo Cartesio afferma che non c'è alcuna differenza tra uomini ed animali: essi sono tutti degli automi o macchine semoventi. Il movimento è causato dagli spiriti animali, « che sono come un vento sottilissimo o piuttosto come una fiamma purissima e vivissima che, salendo continuamente in grande abbondanza dal cuore nel cervello, si reca di lì attraverso i nervi nei muscoli e dà il movimento a tutte le membra ». Ciò che distingue l'uomo dagli altri animali è l'anima. Gli animali non hanno l'anima, nessun'anima; l'uomo invece ha un'anima creata da Dio.

Meccanicismo e animismo

In pratica, dato che l'anima è invisibile, l'uomo si distingue dagli animali per due caratteristiche: il linguaggio e la libertà.

I caratteri peculiari dell'uomo: linguaggio e libertà

1) Gli animali mai potrebbero usare parole né altri segni componendoli come facciamo noi per comunicare agli altri i nostri pensieri (p. 98).

2) Anche se essi facessero parecchie cose bene o forse anche meglio di alcuni di noi, essi « sbaglierebbero infallibilmente in certe altre, mediante le quali si scoprirebbe che non agiscono per coscienza, ma solo per disposizione degli organi » (p. 99).

2. Natura dell'anima

L'anima espressamente creata e strettamente congiunta al corpo compone un vero uomo

Al termine della quinta parte Cartesio indica brevemente qual è la natura dell'anima. Essa in nessun modo può essere tratta dalla potenza della materia, così come le altre cose delle quali aveva parlato, ma essa deve espressamente essere creata; e non basta che sia posta nel corpo umano come un pilota nella sua nave, se non forse per muovere le sue membra, ma bisogna che essa sia congiunta ed unita più strettamente con esso per avere, oltre a ciò, sentimenti ed appetiti simili ai nostri e così comporre un vero uomo (pp. 101-102).[9]

[9] a) *L'universo cartesiano* — L'universo cartesiano è costituito da due tipi di realtà profondamente diverse: realtà pensante (*res cogitans*), e realtà estesa (*res extensa*). La realtà pensante costituisce il mondo spirituale; quella estesa costituisce il mondo fisico. I due mondi si incontrano nell'uomo, ma senza compenetrarsi: essi si toccano appena nella glandola pineale.

b) *La definizione di sostanza* — Tanto il mondo fisico come quello spirituale contengono molte sostanze, ma sono tutte imperfette, perché per esistere dipendono da Dio. L'unica sostanza perfetta è Dio e solo a Lui si può applicare in modo proprio la definizione che Cartesio dà di sostanza: *Res quae ita existit ut nulla re alia indigeat ad existendum.*

c) *Il mondo fisico* — L'essenza del mondo materiale è l'*estensione.* Il moto dà all'estensione diverse forme. Così dall'estensione, per mezzo del moto, si ottiene l'origine di tutte le cose. Delle varie proprietà che noi attribuiamo alle cose solo quelle primarie (spazio, figura e numero) appartengono effettivamente ad esse; quelle secondarie sono dovute ai sensi. (Esempio di un pezzo di cera odorosa colorata messa sul fuoco: l'odore se ne va, il colore cambia... Resta solo qualche cosa che occupa spazio, ha qualche figura ed è capace di essere divisa) (cfr. *II^a Meditazione*, in *Meditazioni filosofiche*, Paravia, Milano, p. 30). Nel *Metodo* questa dottrina è appena accennata (vedi Parte V, p. 83).

SESTA PARTE

RAGIONI DELLA MANCATA PUBBLICAZIONE DE « *Il Mondo* »

In questa parte Cartesio dà le ragioni che lo hanno portato a differire la pubblicazione de *Il Mondo* già terminato prima del *Discorso*. Le ragioni principali sono due: timore che il libro potesse essere condannato dalla Chiesa; il fatto che l'opera non era molto progredita e poteva dare origine a molte controversie tra gli scienziati.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Di quante parti si compone il Discorso sul metodo*?*
2. Cosa intende Cartesio per « buon senso »?
3. Che giudizio dà Cartesio della storia e della teologia?
4. Quali sono le quattro regole del metodo cartesiano?
5. Confronta il metodo di Cartesio con quelli di Aristotele, Galilei, Bacone e Hegel. Quali sono le somiglianze e le differenze?
6. Cosa intende Cartesio per « chiarezza e distinzione »?
7. Il criterio delle idee chiare e distinte che valore ha?
8. Cosa si intende per dubbio metodico?
9. Che differenza passa tra il dubbio metodico e il dubbio scettico?
10. Che cosa sono le idee innate? Quali sono le idee innate secondo Cartesio? Che differenza c'è tra l'innatismo cartesiano e quello leibniziano?
11. Che funzione svolge il Cogito *nel sistema di Cartesio?*
12. Qual è la concezione cartesiana dell'uomo? Che rapporti pone Cartesio tra anima e corpo? Paragona la dottrina di Cartesio con quelle di Platone, Aristotele, San Tommaso d'Aquino e Spinoza.
13. Quali sono i quattro argomenti con cui Cartesio prova l'esistenza di Dio?
14. Metti a confronto l'argomento ontologico di Cartesio con quelli di Sant'Anselmo e Leibniz e con la quarta via (quella dei gradi di perfezione) di san Tommaso d'Aquino.
15. Quale considerazione ha Cartesio per la religione? Pone sullo stesso piano la religione « filosofica » e le varie religioni positive?
16. Quali sono i fondamenti della morale cartesiana?
17. Quale è l'essenza del mondo materiale secondo Cartesio?
18. Tra qualità primarie e secondarie che distinzione pone Cartesio?
19. Quali sono, a parere di Cartesio, gli elementi che distinguono il corpo dell'anima da quello degli animali?
20. Perché si dice che Cartesio è un razionalista e quali sono i limiti di tale posizione?

d) *Relazione tra anima e corpo* — L'anima muove il corpo mediante la volontà. Il corpo eccita le sensazioni dell'anima mediante gli stimoli meccanici che arrivano al cervello (glandola pineale). Tuttavia le sensazioni sono atti della sola anima; esse sono innate, sono prodotte dall'anima stessa in corrispondenza a quanto avviene nel corpo.

e) *Facoltà dell'anima* — Nelle *Meditazioni* Cartesio ascrive all'anima tre facoltà: *sensazione, immaginazione* (*fantasia*) *e ragione*. Inoltre divide le idee in tre classi: *avventizie* (quelle che dipendono dai sensi); *fattizie* (quelle che dipendono dalla fantasia); *innate* (quelle che dipendono esclusivamente dalla ragione). Nei *Principi* Cartesio ritiene ancora verbalmente le tre facoltà dell'anima, ma elimina la classificazione delle idee innate, fattizie e avventizie, a favore delle sole idee innate. Così però rende inutili anche due facoltà: la sensazione e l'immaginazione.

III. « LA MISSIONE DEL DOTTO »

Fichte (Johann Gottlieb, 1762-1814)

1. Origine e importanza dell'opera

La missione del dotto (*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*), composto nel 1794, allorché Fichte contava appena 32 anni, è uno dei suoi primi scritti. Fu preceduto soltanto da *Kritik aller Offenbarung* (1792), un saggio che, pubblicato anonimo, in un primo momento era stato attribuito erroneamente a Kant, ma poi, dopo la smentita e la rettifica di quest'ultimo, aveva fatto segnalare il nome di Fichte all'attenzione del mondo filosofico.

Questa opera segna il distacco di Fichte da Kant

La missione del dotto occupa un posto di capitale importanza non solo nello sviluppo del pensiero del suo giovane autore, ma anche nello sviluppo della stessa storia della filosofia, in quanto segna il distacco di Fichte da Kant, e il superamento del criticismo in direzione dell'idealismo. A grandi pennellate Fichte vi traccia tutto il quadro della sua visione idealistica della realtà e vi enuncia chiaramente tutte le tesi fondamentali del suo idealismo: la negazione della cosa in sé, l'affermazione del primato assoluto dell'autocoscienza, la derivazione della realtà materiale dall'Io assoluto come momento dialettico di quest'ultimo, il ruolo essenziale della scienza e della filosofia nello sviluppo della storia dell'umanità, l'impegno etico, politico e sociale del filosofo.

Intento divulgativo dell'opera

La missione del dotto appartiene ad un gruppo di scritti abbastanza consistente, in cui Fichte si rivolge ad una vasta cerchia di lettori, con intento divulgativo. Di qui il suo stile semplice, chiaro, immediato, facilmente comprensibile anche a studenti di liceo.

L'opera comprende cinque lezioni (*Vorlesungen*) che Fichte tenne agli studenti dell'Università di Jena, durante l'estate del 1794, ogni domenica mattina dopo il rito religioso.

Gli argomenti trattati nelle cinque lezioni sono i seguenti: 1) la missione dell'uomo in sé; 2) la missione dell'uomo in società; 3) la distinzione fra gli stati sociali in società; 4) la missione del dotto; 5) critica della tesi di Rousseau circa i rapporti tra cultura e moralità.

2. Divisione e sintesi dell'opera

PRIMA LEZIONE

LA MISSIONE DELL'UOMO IN SÉ

1. Introduzione

Fichte esordisce enunciando il programma delle sue lezioni. Esso comprende quattro argomenti principali: *a*) la missione dell'uomo considerato in se stesso; *b*) la missione dell'uomo in società; *c*) la missione dell'uomo nelle singole classi sociali; *d*) la missione del dotto. Alla trattazione di questi quattro argomenti sono destinate le prime quattro lezioni. In una quinta lezione esaminerà la teoria del Rousseau circa i rapporti tra cultura e moralità.

Senso della struttura dell'opera e il rapporto dotto-società

A giustificazione dell'ordine indicato, che a prima vista potrebbe sembrare poco opportuno, dato che l'obiettivo primario del breve corso di lezioni è illustrare la vocazione e la missione del dotto (ossia del filosofo), Fichte dice che siccome il dotto è pensabile soltanto in una società, occorre anzitutto chiedersi quale sia la missione dell'uomo nella società. E poiché a quest'ultima domanda non si può rispondere, se non si conosce qual è la missione dell'uomo in se stesso, è necessario premettere una lezione sullo studio della missione dell'uomo considerato in se stesso, come singolo individuo.

Ciò che è e non è l'uomo

Nella parte conclusiva dell'introduzione (pp. 76-77), Fichte mette in risalto l'importanza del suo argomento. Egli afferma che la missione dell'uomo in generale è il primo problema della filosofia, e la missione del dotto « è l'ultimo problema d'ogni ricerca filosofica ».

2. Natura e missione dell'uomo in se stesso

Confutazione del materialismo trascendentale

Prima Fichte spiega quello che l'uomo non è, poi quello che è. L'uomo, il suo principio spirituale, non è causato dal Non-io. Il materialismo trascendentale, che sostiene il contrario, è falso. Il principio spirituale dell'uomo è invece causa del Non-io. Però il principio spirituale dell'uomo (l'*Io puro*) non può esistere senza essere qualche cosa (un *Io empirico*) e l'Io empirico non può essere qualche cosa senza essere determinato dal Non-io.

Conclusione: « Dicendo perciò che si vuol considerare l'uomo in se stesso e isolato, non si vuol intendere di considerarlo [...] semplicemente come Io puro, senza rapporto alcuno con nessuna cosa che sia estranea a questo suo Io puro. S'intenderà soltanto pensarlo fuori di ogni rapporto con esseri ragionevoli simili a lui » (p. 79).

L'uomo come fine a se stesso

Tuttavia la natura dell'uomo appare ben diversa a seconda che si consideri come ragione o come qualche cosa. L'uomo in quanto ragione è fine a se stesso, è indipendente e attivo: è assolutamente, è perché è. L'uomo in quanto è qualche cosa è passivo (senziente) e dipendente, non è fine a se stesso ma ha per fine l'Io puro. Rapporti fra ragione e sensibilità: ambedue devono sussistere l'una accanto all'altra. La ragione non dev'essere annullata dalla sensibilità. Ma a sua volta non deve sopprimere quest'ultima.

Conclusione: « L'uomo deve essere ciò che è soltanto per questa ragione, che egli è. In altri termini tutto ciò che egli è, deve essere riferito al suo Io puro, al suo semplice essere come Io, o Iità. Tutto ciò che egli è, dev'esserlo esclusivamente per questo, che egli è un Io; e ciò che egli non può essere per questa sola ragione, egli non deve assolutamente essere » (pp. 81-82).

L'io come dover essere dell'uomo

3. La legge morale dell'uomo considerato in se stesso

Dato che il fine dell'Io empirico è l'Io puro, da questo Fichte deriva le regole della condotta dell'Io empirico. Dalla natura dell'Io puro egli ricava la condotta dell'uomo considerato in se stesso e le seguenti leggi:

L'uomo non deve contraddire la sua identità

a) L'uomo deve essere sempre uno (coerente) con se stesso, perché l'Io puro è perfetta e assoluta unità. Ossia, l'uomo non deve contraddirsi, non si deve mai lasciar determinare da qualcosa di estraneo, cioè dalle cose esterne, perché nell'Io puro non c'è diversità e perciò non può essere determinato da alcuna cosa estranea, ma è sempre uno ed identico con se stesso. In altre parole, che Fichte riprende da Kant, l'uomo deve essere determinato in quel modo, nel quale avrebbe potuto eternamente essere determinato, cioè senza nessun riguardo per le cose che lo circondano nel tempo, perché l'Io puro agisce come se non ci fosse il Non-io. Quindi, « agisci in modo che tu possa pensare la massima della tua volontà come legge eterna per te » (p. 83).

b) L'uomo deve cercare di modificare le cose (che nella loro molteplicità sembrano irriducibili all'unità e all'identità), e portarle ad accordarsi con la forma pura del suo Io. Per questo non basta la sua volontà. Ci vuole anche una certa abilità, e questa si acquista solo con l'esercizio e la cultura.

La cultura come mezzo alla perfetta coerenza dell'uomo a se stesso

c) L'uomo deve estirpare le cattive inclinazioni, dovute all'influsso della natura quando la ragione non si era ancora destata. Anche per questo non basta la sola volontà e occorre abilità, e, perciò esercizio e cultura. La cultura « è l'ultimo e più alto mezzo per il fine ultimo dell'uomo, ossia, la sua perfetta coerenza con se medesimo » (p. 86).

4. Il fine ultimo, il sommo bene, la perfezione

Il bene morale come perfetta coerenza dell'uomo a se stesso

Il fine ultimo dell'uomo, che Kant chiama *Sommo Bene*, e Fichte preferisce chiamare *perfezione*, è « la perfetta coerenza dell'uomo con se stesso, e, appunto perché egli possa raggiungere questa coerenza, anche la perfetta coerenza di tutte le cose esterne a lui (con la sua volontà) » (p. 86). Il fine ultimo, considerato come coerenza dell'uomo con se stesso (della sua volontà con la volontà dell'Io puro, cioè del suo vero essere), costituisce il *bene morale*. Il fine ultimo, considerato come accordo delle cose fuori di noi con la nostra volontà, costituisce *la felicità*. Però, osserva Fichte, l'ultimo fine è qualcosa di assolutamente irraggiungibile per l'uomo: è un Sommo Bene, una perfezione che rimarrà eternamente irraggiungibile. La missione dell'uomo consiste in questo: avvicinarsi all'infinito, al suo ultimo fine, perfezionarsi all'infinito. « Egli esiste per divenire egli stesso sempre moralmente migliore, e per rendere tutto ciò che trova intorno a sé migliore sensibilmente e anche [...] moralmente; e in questo modo fare se stesso sempre più felice. Questa è la missione dell'uomo in quanto lo si consideri isolato, e cioè senza relazione con nessun essere ragionevole simile a lui » (p. 88).

La felicità: accordo delle cose fuori di noi con la volontà

La missione dell'uomo: perfezionarsi sempre più

SECONDA LEZIONE

La missione dell'uomo in società

1. Introduzione

— La soluzione dei problemi filosofici non può essere basata sul *buon senso* come pretendono i *filosofi popolari* (Nicolai, Mendelsohn, ecc.), ma su ragionamenti rigorosi.

— Scopo della seconda lettura: « stabilire quale sia la missione dell'uomo nella società » (p. 95).

La società: rapporto reciproco tra gli esseri ragionevoli

— Definizione di società: « Col termine società intendo designare il rapporto reciproco di esseri ragionevoli tra loro » (p. 96).

2. Esistenza della società

I due presupposti della società:
— la presenza di esseri ragionevoli fuori di noi
— la possibilità di distinguerli dagli esseri irragionevoli

Fichte enumera anzitutto le cose che la società presuppone per poter esistere e poi formula i problemi riguardo all'esistenza della società.

I presupposti della società sono due: 1) « Che vi siano esseri ragionevoli fuori di noi »; 2) Che « noi li possiamo distinguere da tutti quegli altri esseri che sono invece irragionevoli » (p. 96). Perciò due sono i problemi che riguardano la società: 1) Problema del fondamento razionale della credenza nell'esistenza di altri uomini; 2) Problema del criterio per distinguere gli esseri ragionevoli dagli esseri privi di ragione.

Quindi Fichte passa a risolvere il problema del fondamento razionale della credenza nella esistenza di altri uomini. Scarta anzitutto una soluzione ch'egli giudica errata, quella fondata sulla esperienza. Secondo Fichte tale soluzione è errata per due ragioni: 1) anche i solipsisti (gli egoisti) hanno l'esperienza di altri esseri ragionevoli, ma non credono alla loro esistenza; 2) l'oggetto dell'esperienza è la rappresentazione, non la cosa in sé (vedi pp. 96, 97, pagine chiarissime!).

Rapporto tra coscienza interiore e coscienza esteriore

Al posto della soluzione fondata sull'esperienza, Fichte propone una soluzione basata sulla esigenza della esistenza di altri esseri ragionevoli perché l'uomo possa raggiungere il suo ideale di perfetta coerenza con se stesso. L'uomo, argomenta Fichte, non può raggiungere l'ideale della coerenza interiore senza mantenere la coerenza esteriore. Ma, affinché ci sia perfetta coerenza esteriore, per « ciascun concetto che si trova nell'*Io*, deve trovarsi nel *Non-io* l'oggetto corrispondente ». Ora « nell'uomo si trova anche il concetto di ragione, e di un agire, e di un pensare alla ragione conforme ». Perciò per tale concetto è necessario che nel Non-io si trovi l'oggetto corrispondente, cioè è necessario che si trovino degli esseri ragionevoli. « Tra le sue esigenze (dell'Io) va annoverata anche questa: che si trovino, nella realtà a lui esterna, esseri ragionevoli simili a lui » (p. 100).

3. Il criterio per distinguere gli esseri ragionevoli dagli esseri privi di ragione

Finalità e libertà: criterio di distinzione degli esseri ragionevoli

Il criterio è duplice: finalità e libertà. Quello della finalità, da solo, è insufficiente e va integrato con quello della libertà.

Primo criterio: finalità — « Il primo carattere che subito ci si presenta per riconoscere la ragionevolezza è quello della *finalità* ». Infatti, « tutto ciò che porta impresso il carattere della finalità *può avere* un autore ragionevole » (ib.). Però la finalità è un criterio insufficiente perché è equi-

voco. « L'unificazione del molteplice in un tutto coerente è certo carattere della finalità ma vi sono parecchie specie di unificazioni consimili che si lasciano spiegare con semplici leggi naturali (non certo *meccaniche*, ma *organiche*) (pp. 101-102) ». Dove c'è ordine, c'è finalità. Ma l'ordine può avere cause naturali.

Secondo criterio: libertà — Questo è un criterio sicuro: « qualsiasi unificazione di un molteplice in un tutto coerente, la quale fosse operata mediante la libertà sarebbe una caratteristica sicura e non equivoca, che il fenomeno stesso ci offrirebbe della ragionevolezza » in quanto « la natura anche là dove opera secondo fini, opera però secondo *leggi necessarie*; la ragione invece opera sempre con *libertà* » (p. 102).

La ragione opera secondo libertà

Ma, in pratica, è possibile distinguere se un effetto si produce per mezzo della necessità o per mezzo della libertà? A questa difficoltà Fichte risponde che non è possibile avere esperienza della libertà perché la libertà è presupposta a qualsiasi esperienza. Si può avere esperienza dell'assenza di costrizione e « questa non *consapevolezza di una cosa esterna* si potrebbe anche chiamare *consapevolezza della libertà* » (p. 103). Pertanto, ogni volta che per una azione io non conosca altra causa, non riesca anzi a supporne nessuna all'infuori di una volontà libera, che si decida per motivi ragionevoli corrispondenti a quelli che hanno guidato la mia volontà libera, allora potrò concludere con certezza che si tratta di un'azione prodotta da un essere ragionevole come me.

Volontà libera: causa dell'azione dell'essere ragionevole

4. Società e Stato

Secondo Fichte, tra società e Stato vi è differenza profonda. Lo Stato è qualcosa di contingente e transitorio mentre la società è qualcosa di necessario e permanente. Quindi « la vita nello Stato... non può dirsi uno dei fini dell'uomo. Essa è piuttosto un mezzo... per la fondazione di una perfetta società » (pp. 105-106).

Stato, mezzo per giungere ad una società perfetta

Quando si arriverà alla costituzione di una società perfetta allora « saranno divenuti superflui tutti quei vincoli i quali costituiscono lo Stato » (p. 106).

5. Fine e missione della società

La società è fine a se stessa (p. 107). Però più avanti (cfr. p. 113), riprendendo lo stesso tema, Fichte dirà che « l'ultimo e più alto fine della società è la totale unificazione e concordia di tutti i possibili suoi membri ». La missione della società è il perfezionamento della specie umana per rendere sempre più vicino l'ideale della unificazione. Questo progressivo perfezionamento è inevitabile. Infatti, « ciascun individuo ha il suo proprio ideale dell'*uomo in genere*; tutti questi ideali sono diversi non per materia, ma per *grado*. E ciascun individuo valuta ogni altro, che egli riconosca come uomo, secondo il proprio ideale dell'uomo. Ciascuno desidera in virtù di quella aspirazione fondamentale di trovare ogni individuo simile al proprio ideale dell'uomo; lo mette alla prova perciò e lo esperimenta in tutti i modi.

Missione della società: perfezionamento della specie umana

Nel caso poi che lo trovi inferiore a quell'ideale cerca di sollevarlo alla medesima altezza. In questa lotta tra spirito e spirito vince sempre colui che è uomo in senso migliore e più elevato » (pp. 107-108). Conclusione: « L'uomo [...] ha la missione di vivere per la società [...]. Questa missione per la società in generale è [...], tuttavia, in quanto mero im-

pulso, subordinata a quella legge più alta della stabile coerenza con noi stessi » (p. 109).

6. La morale sociale

Rapporto tra morale sociale e morale individuale

La morale sociale è subordinata alla morale individuale la cui legge fondamentale è la coerenza dell'uomo con se stesso. Da questa legge suprema della morale individuale Fichte deduce le seguenti leggi della morale sociale:

a) L'impulso alla socievolezza non deve entrare in contraddizione con se stesso. Questo accadrebbe se l'uomo trattasse gli esseri ragionevoli da schiavi. Infatti la ragionevolezza consiste nella relazione *reciproca*, e quindi l'impulso alla socievolezza è rivolto alla relazione reciproca. Ma se ci comportiamo verso gli altri uomini da padroni « mettiamo il nostro impulso alla socievolezza in contraddizione con se medesimo » (p. 110). Quindi la nostra condotta non deve mirare alla *subordinazione* degli altri, ma alla *coordinazione* della nostra volontà con quella dei nostri simili. « Chiunque si ritiene padrone degli altri uomini è egli stesso uno schiavo » (p. III).

Coordinazione delle volontà

b) Non adoperare mai gli altri esseri ragionevoli come mezzi per i propri fini. « È lecito all'uomo usare le cose irragionevoli come mezzi per i suoi fini; ma non gli è lecito agire nello stesso modo con gli esseri ragionevoli » (p. III).

c) Adoperarsi perché tutti gli altri uomini raggiungano l'ideale della perfezione.

7. Il fine ultimo e la missione dell'uomo nella società

Il fine ultimo dell'uomo in quanto essere socievole è l'unità perfetta con gli altri individui. Però anche questo fine, come anche quello della perfetta coerenza con se stesso, è irraggiungibile. « Se tutti gli uomini potessero diventare perfetti e raggiungere così il loro più alto e supremo fine, essi sarebbero allora totalmente simili l'uno all'altro; formerebbero anzi un solo essere, un solo soggetto », cesserebbero di essere uomini per essere Dio (p. 113).

Unità perfetta degli uomini come divinizzazione dell'uomo

La missione dell'uomo in società è il progressivo avvicinamento all'ideale dell'unità. Fichte chiama questo indefinitivo avvicinamento *unificazione*.

8. L'educazione alla socievolezza

Per realizzare la missione dell'unificazione occorre una duplice abilità: abilità nel dare ossia nell'agire sugli altri in quanto esseri liberi; abilità nel ricevere.

TERZA LEZIONE

LA DISTINZIONE TRA GLI STATI SOCIALI

1. Introduzione

Dopo aver studiato la missione dell'uomo in se stesso e nella società, Fichte dovrebbe ora passare allo studio della missione del dotto. Però,

poiché il dotto non è solo uno dei membri della società, ma è altresì un membro di un determinato stato sociale, Fichte deve premettere allo studio della missione del dotto, lo studio dell'origine della diseguaglianza tra gli uomini, che è il presupposto della distinzione tra gli stati sociali.

2. La diseguaglianza tra gli uomini

Molteplicità e diversità degli "Io" empirici fondate sul "non-Io"

Nella lezione precedente Fichte ha mostrato l'esistenza di fatto della molteplicità degli esseri ragionevoli, ma non la possibilità di tale fatto. Ora, nella terza lezione, egli mostra che la molteplicità e la diversità degli Io empirici si fonda, in ultima analisi, sull'influsso che il Non-Io finito esercita sopra gli esseri ragionevoli finiti: « Il Non-Io, come quel fondamento dell'esperienza che è indipendente da noi, e che può anche chiamarsi *natura*, è molteplice; nessuna sua parte è perfettamente simile a nessun'altra [...]. Quelle parti diverse agiranno perciò sullo spirito umano in modo diversissimo e non potranno mai sviluppare in egual modo le capacità e le disposizioni. Da questi diversi modi di agire della natura nascono gli *individui*, e vien formata quel che in ciascuno di essi sogliamo chiamare la loro semplice natura empirica individuale » (p. 126).

Gli individui originati dai diversi modi di agire della natura

Si tratta perciò di una diseguaglianza inevitabile: 1) perché non dipende dalla nostra volontà essendo causata dal Non-Io; 2) perché l'ideale della coerenza, il quale, come s'è visto, riporterebbe gli esseri ragionevoli all'unità, è irraggiungibile.

La socievolezza come riduzione delle disuguaglianze

Tuttavia mediante la socievolezza si deve fare tutto il possibile per ridurre le diseguaglianze ed eliminare le differenze. « E qui si presenta l'efficacia dell'impulso alla socievolezza, il quale è diretto al medesimo fine e diventa mezzo per quell'avvicinamento all'infinito che la legge da noi pretende ». L'impulso alla socievolezza comprende sia l'impulso alla partecipazione, cioè l'impulso a dare, sia l'impulso a ricevere (pp. 128-129).

Libertà e ragione in lotta contro l'errore della natura

Conclusione: « Così, per opera della ragione e della libertà viene corretto l'errore che la natura ha commesso » (p. 129). « La ragione si trova impegnata in una lotta senza tregua con la natura; né questa guerra potrà mai avere termine, se pure non dovremo diventare iddii. Tuttavia potrà e dovrà diventare sempre più debole l'influsso della natura e sempre più forte invece quello della ragione » (pp. 130-131). Questa lotta contro la natura fa nascere una nuova solidarietà tra gli uomini e li stringe assieme come a formare un nuovo corpo (p. 131).

3. La scelta dello stato

Scelta di uno stato di vivere e sviluppo di determinate attitudini

La natura fornisce ogni uomo di particolari impulsi, o attitudini. Si sceglie uno stato quando si sceglie di sviluppare una certa attitudine. Facendo questa scelta « io stabilisco una volta per tutte di non tener più conto da allora in poi di certe opportunità che la natura forse potrebbe fornirmi, e di applicare invece esclusivamente tutte le forze e le qualità naturali allo sviluppo di *una sola*, o magari di *parecchie*, ma sempre ben determinate attività » (p. 133).

4. La scelta dello stato non è obbligatoria, ma libera

La scelta dello stato non è obbligatoria, ma *libera* perché se fosse obbligatoria, allora dovrebbe essere possibile « dedurre dalla suprema

Scelta nella libertà e nella prudenza

legge razionale l'impulso il quale spinga alla scelta di uno stato allo stesso modo con cui abbiamo dedotto riguardo alla società un impulso analogo ». Ma la legge suprema dice soltanto: « Educa tutte le tue attitudini completamente ed uniformemente per quanto ti è possibile. Essa non arriva a determinare se io debba esercitare quelle mie attitudini immediatamente sulla natura o solo attraverso la mediazione degli altri uomini: la scelta perciò si trova, a questo riguardo, interamente lasciata alla mia prudenza » (pp. 134-135). « La legge non vieta di scegliere uno stato; neanche però comanda [...]. Mi trovo sul terreno del libero arbitrio: mi è semplicemente lecito di scegliere uno stato » (p. 135).

Tuttavia la scelta dello stato è *consigliabile* perché ogni uomo ha il dovere di restituire alla società quanto ha da essa ricevuto. Questo è facile se si sceglie uno stato. Nessuno ha diritto di lavorare per la propria soddisfazione soltanto. « Questo non è lecito. Egli deve almeno sforzarsi di pagare alla società il suo debito; deve occupare il proprio posto; deve fare almeno ogni tentativo per elevare in qualche modo il grado di perfezione della specie che tanto ha lavorato per lui » (p. 136).

Scelta di uno stato: atto di libertà e restituzione alla società di quanto ricevuto

Per raggiungere questo fine, due vie gli si aprono davanti: o cercherà di elaborare la natura in ogni sua parte, ma questa è un'impresa impossibile. Oppure affronterà solo una porzione determinata della natura: quella della quale gli sia forse più accessibile tutta la elaborazione precedentemente compiuta, quella per la elaborazione della quale egli forse dalla natura e dalla società fu già nel tempo anteriore specialmente formato. Questa seconda via è senz'altro la migliore. Quando uno si dedica a questa speciale porzione, egli ha scelto il proprio stato.

Conclusione: « La scelta di uno stato è una scelta per mezzo della libertà; perciò nessuno deve essere costretto ad abbracciare uno stato, come nessuno deve essere escluso da uno stato. È però una scelta consigliabile perché la particolare abilità che uno ha è in un certo senso un prodotto, un legittimo possesso della società, e ognuno ha il dovere di restituire alla società quello che da essa ha ricevuto secondo le proprie possibilità ».

5. La partecipazione al perfezionamento dell'umanità assicura come premio l'immortalità

Partecipazione al perfezionamento dell'umanità e immortalità

Qualcuno si chiederà: che vantaggio ha l'individuo a lavorare per il perfezionamento dell'umanità?

Secondo Fichte ha due vantaggi: è di utilità agli altri: « il felice progresso di un membro è infatti non meno felice progresso degli altri » (p. 140); è di utilità a se stesso: si assicura infatti l'immortalità. Ogni uomo è « un anello necessario della catena, la quale dalla generazione del primo uomo, avanza verso la piena consapevolezza della sua propria esistenza nell'eternità » (p. 140).

Ogni uomo può avvicinare di più alla sua perfezione quel tempio divino che i suoi predecessori furono costretti a lasciare interrotto. È vero che ogni individuo morirà. Ma se egli partecipa a questa sublime impresa non si estinguerà completamente, perché la morte non può interrompere la sua opera, giacché la sua opera, mentre deve essere terminata, non può essere terminata nel tempo. Egli è eterno.

QUARTA LEZIONE

LA MISSIONE DEL DOTTO

1. Introduzione

È ora necessario passare a parlare della missione del dotto, « una missione molto onorevole, molto elevata, nettamente superiore a quella degli altri stati » (p. 148). Forse, il fatto che sia un dotto innanzi a dotti in via di formazione, a parlare della missione del dotto, potrebbe causare imbarazzo (timore di offendere gli altri stati, di apparire superbo ecc.). Ma se questo ci trattenesse dal nostro compito, peccheremmo di falsa modestia. Non c'è infatti nessun pericolo di insuperbirsi, né di offendere gli altri se l'esposizione della missione del dotto viene fatta in modo oggettivo e si tiene presente che « non lo stato, ma la degna affermazione di esso, nobilita l'individuo ».

Non lo stato, ma il perfetto compimento del proprio dovere è quello che importa. Dopo questo preambolo Fichte mostra la necessità di uno stato speciale, d'una professione particolare, quella del dotto, muovendo dalla definizione di società perfetta. A suo giudizio è perfetta quella società in cui si è provveduto « allo sviluppo e alla soddisfazione di tutti i bisogni, e anzi al loro uguale sviluppo e alla loro uguale soddisfazione » (p. 151). Questo non è possibile senza la professione del dotto.

Lo stato del dotto e la società perfetta

2. La società perfetta richiede lo stato (la professione) del dotto

La società perfetta ha bisogno di tre cose cui può provvedere una sola professione, quella del dotto:

La missione del dotto e la dottrina:
— filosofia

1) Perfetta conoscenza dell'uomo nella sua interezza, delle sue attitudini, di tutti i suoi impulsi e bisogni (perché senza tale conoscenza è impossibile provvedere allo sviluppo uguale di tutte le attitudini). Questo è l'oggetto della *filosofia*.

— scienza filosofico-storica

2) Conoscenza dei mezzi per sviluppare le attitudini e soddisfare i bisogni (perché la semplice conoscenza delle attitudini e dei bisogni, senza la conoscenza dei mezzi sarebbe vuota e inutilissima). « Con quella conoscenza dei bisogni deve dunque andare unita la conoscenza dei *mezzi* per soddisfarli; e questa conoscenza dovrà legittimamente essere posseduta dal medesimo stato sociale, dato che una conoscenza senza l'altra non può mai arrivare ad essere perfetta, né tanto meno viva ed efficace » (p. 153). La conoscenza dei mezzi è l'oggetto della scienza *filosofico-storica*.

— scienza storica

3) Conoscenza del grado di cultura in cui si trova in un determinato momento storico una società e quale grado essa dovrà raggiungere per primo partendo da quello che ora occupa; e infine di quali mezzi essa possa disporre per questo fine. Questo è l'oggetto della *scienza storica*.

Conclusione: « La sintesi di queste tre forme di conoscenza costituisce quella che si chiama, o almeno ciò che esclusivamente dovrebbe chiamarsi *dottrina* » (pp. 154-155), e lo stato di coloro che si dedicano allo studio della dottrina, si dovrebbe chiamare stato (o professione) dei dotti.

3. Definizione del dotto

« Dotto si chiama colui che all'acquisto di tali conoscenze (filosofica, filosofico-storica e storica) dedica la sua vita » (p. 155).

4. La missione del dotto

« Così ci si rivela finalmente la vera missione dello stato dei dotti; tale missione consiste nella suprema vigilanza sopra il progresso reale della stirpe umana in genere e nell'attività continuamente diretta a promuovere questo progresso » (p. 155), specialmente il progresso delle scienze: infatti « dal progresso delle scienze dipende in modo immediato il progresso del genere umano. Chi ferma quello, ferma questo » (p. 156).

5. La morale del dotto (La morale professionale)

Il dotto e le sue regole di vita: elevare il grado delle scienze;

Le principali leggi che regolano la vita del dotto sono le seguenti:

— « Sforzarsi per portare a un grado più elevato le scienze, e in particolare quel ramo della scienza che egli ha prescelto », altrimenti il dotto si mette in contraddizione con la sua missione che consiste appunto nel promuovere il progresso delle scienze. Questa legge è dedotta dalla suprema legge della morale individuale (non-contraddizione, unità-coerenza).

agire con piena moralità;

— Nella propria attività non deve adoperare mai mezzi che non siano perfettamente morali; il dotto non cadrà mai nella tentazione di far accettare agli uomini le convinzioni proprie con mezzi coercitivi, con l'uso della *violenza fisica*. Questa legge è dedotta dalla suprema legge della morale sociale (coordinazione e non-subordinazione).

sviluppo della socialità;

— « Sviluppare in se stesso quanto più gli è possibile le disposizioni socievoli, la capacità di ricevere e quella di comunicare » (p. 160), perché il dotto è destinato alla società, « esiste in virtù della società e per il vantaggio della società » (ib.). Questa legge è dedotta dalla missione dell'uomo nella società (che consiste nel perfezionamento della società attraverso la politica del dare e del ricevere).

essere maestro dell'umanità;

— « Deve portare gli uomini alla consapevolezza dei loro bisogni, alla conoscenza dei mezzi atti a soddisfarli » (p. 161). È possibile attuare questa legge? Sì, perché gli uomini hanno fiducia nella dottrina e abilità degli altri; inoltre tutti gli uomini hanno un certo senso di verità. Da questa legge il dotto è costituito *maestro* dell'umanità. Si può dunque affermare che il dotto, secondo quel concetto di lui che finora è stato sviluppato, è per la sua missione stessa maestro dell'umanità.

essere guida nelle circostanze particolari;

— « Il dotto non deve soltanto istruire gli uomini sopra i loro bisogni e sopra i mezzi necessari per soddisfarli in generale. Deve anche *guidarli*, in particolare, in un determinato tempo e in un determinato luogo, a prendere coscienza dei bisogni che si presentano in quelle particolari circostanze e a scoprire quei mezzi particolari che servono per raggiungere i fini in certo modo imposti dalla situazione presente » (p. 163). Da questa legge il dotto è costituito educatore (guida) dell'umanità.

essere modello eccellente

— Il dotto infine deve dare buon esempio, deve essere un *modello* perché il dotto « deve essere l'uomo *moralmente migliore* della sua età » (p. 167). Da questa legge il dotto è costituito modello dell'umanità.

Il dotto sacerdote della verità

Conclusione: Fichte conclude la quarta lezione col seguente panegirico sulla missione del dotto: « Questo è l'ufficio a cui sono chiamato, a rendere testimonianza della verità. Nulla importano [...] la mia vita e la mia sorte, ma l'ufficio che io compio ha un'importanza infinita. Io sono un Sacerdote della verità. Appartengo alla sua milizia; ad essa ho prestato giuramento di fare, di osare, di soffrire tutto fedelmente per lei! » (p. 168).

QUINTA LEZIONE

CRITICA DELLE AFFERMAZIONI DI ROUSSEAU INTORNO ALL'INFLUSSO DELLE ARTI E DELLE SCIENZE SOPRA LA FELICITÀ DELL'UOMO

1. Introduzione

Per la scoperta della verità, dice Fichte, la confutazione degli errori opposti non è di considerevole importanza. La critica degli errori, però, è sempre di grande utilità per mettere meglio a fuoco la verità già scoperta: « Il confronto della verità con gli errori costringe ciascuno di noi ad osservare i caratteri distintivi dell'una rispetto agli altri; e ci conduce a formare un concetto più perspicuo e meglio definito della verità stessa » (p. 136).

Confutazione degli errori e focalizzazione delle verità scoperte

2. L'errore di Rousseau

Secondo Rousseau il fine dell'uomo è raggiungibile solo nello stato di natura. La civiltà, la cultura (lo stato dei dotti) « costituiscono secondo lui la sorgente e nello stesso tempo la espressione più completa della corruzione umana » (p. 177). Questo è in diretta e completa contraddizione con tutto l'insegnamento di Fichte, che « ha riposto la missione della umanità nel progresso continuo della cultura e nello sviluppo parallelo e continuo di tutte le sue attitudini e di tutti i suoi bisogni » (p. 177).

3. Critica dell'errore di Rousseau

Fichte fa dell'errore di Rousseau una duplice critica.

Anzitutto egli rileva che, nonostante la sua dottrina secondo cui la felicità è raggiungibile solo nello stato di natura, Rousseau ha educato le proprie attitudini in un grado molto raffinato; e coll'educazione che ha ricevuto da questo alto grado di cultura egli si adopera quanto può a convincere l'umanità della giustezza delle sue affermazioni. Quindi, « le sue azioni contraddicono in modo flagrante i suoi principi ».

Poi, Fichte svolge una critica molto dettagliata della dottrina di Rousseau. Gli argomenti principali sono i seguenti:

— La dottrina di Rousseau non è dedotta « per via meramente raziocinativa, da un principio più fondamentale ». Infatti « su nessuna questione il Rousseau ha approfondito la sua ricerca fino a raggiungere gli ultimi fondamenti di tutto il sapere umano » (pp. 178-180).

Critica a Rousseau:
— non raggiunge i fondamenti primi del sapere

— Tutto quello che dice Rousseau si fonda sul sentimento e non sulla ragione e quella del sentimento è una conoscenza malsicura, in cui il vero si trova commisto al falso, « perché ogni giudizio fondato sul sentimento greggio e immediato presenta come equivalenti cose che non sono punto tali » (p. 180).

— Tuttavia la deduzione delle conseguenze non viene fatto da Rousseau secondo le leggi del sentimento, ma secondo quelle della ragione: « Se egli avesse lasciato al sentimento un influsso anche sulla deduzione delle conseguenze, il sentimento l'avrebbe poi riportato sulla strada giusta, dalla quale prima l'aveva sviato » (p. 181).

— deduce secondo le leggi della ragione e non del sentimento

— La dottrina di Rousseau anziché avere una base razionale ha una motivazione psicologica: la constatazione che il suo alto ideale del dotto

La dottrina dello stato di natura ha conseguenze disastrose

non trovava alcuna attuazione nella realtà tra i suoi contemporanei; anzi, i dotti del suo tempo mettevano il loro ingegno a servizio dei soldi, degli onori, e delle ricchezze, e cercavano di far passare come virtù la corruzione degli uomini. Questa dolorosa constatazione spiega la sua avversione per la cultura e il suo odio per l'umanità (pp. 180-185). « Ecco donde sorge nel Rousseau l'aspirazione allo stato di *natura*. Nello stato di natura, così come egli lo intendeva, le attitudini proprie della umanità non dovrebbero ancora essersi sviluppate; non dovrebbero anzi neppure essersi manifestate. L'uomo non dovrebbe avere nessun bisogno oltre a quello della sua natura animale; dovrebbe vivere come le bestie vivono nei campi sotto i suoi occhi. E certamente in uno stato simile non troverebbe posto nessuno di quei vizi che avevano acceso l'ira del Rousseau. L'uomo, in quello stato, mangerà quando avrà fame e berrà quando avrà sete. Una volta saziato non avrà nessun interesse a privare gli altri di quel nutrimento che egli non può in quel momento utilizzare » (p. 186).

— La dottrina dello stato di natura come stato ideale è inaccettabile per le sue disastrose conseguenze. « Certo il vizio viene in questo stato distrutto totalmente, ma col vizio viene distrutta la virtù e senz'altro la ragione. L'uomo diventa allora un animale » (p. 187).

— Lo stato di natura rende impossibile il conseguimento del fine che Rousseau si propone, quello di « riflettere sopra la sua missione e sopra i suoi doveri per poter così nobilitare se stesso e i suoi fratelli in umanità » (p. 189).

Due incompatibilità: stato di natura e indipendenza dai bisogni

— Rousseau vuole due cose incompatibili: a) il ritorno allo stato di natura; b) l'indipendenza dell'uomo dai bisogni della sensibilità. Queste due cose sono incompatibili perché si trovano in proporzione inversa. Infatti, « quanto più la ragione estenderà il suo dominio, tanto meno l'uomo avrà di bisogno » (p. 190).

— Rousseau si raffigura come qualche cosa che noi siamo già stati quello che invece dobbiamo diventare; si rappresenta il fine che noi dobbiamo raggiungere come qualche cosa che noi abbiamo perduto (p. 191).

Con il "non-Io" si ha l'ideale di perfetta coerenza

— Rousseau dimentica che l'umanità si può, anzi si deve avvicinare a questo stato soltanto attraverso la sollecitudine, la fatica, il lavoro. È attraverso la progressiva, laboriosa conquista del Non-io (natura) che l'uomo realizza il suo ideale di perfetta coerenza, « l'aspirazione di essere simile a Dio » (p. 192). Ma l'uomo è, quanto alla sua natura, pigro e inerte. Ecco come nasce la dura battaglia tra il bisogno e la pigrizia naturale; il primo vince, ma la seconda si lagna amaramente, non il bisogno è l'origine del vizio; il bisogno è invece lo stimolo che spinge alla attività e alla virtù. L'origine del vizio è nell'inerzia naturale. « Non v'è per l'uomo nessuna salvezza, finché questa sua inerzia naturale non sia stata combattuta e sconfitta; finché l'uomo non riponga nell'attività, e soltanto nell'attività, tutte le sue gioie e tutto il suo piacere » (pp. 192-193).

Rousseau: energia del sopportare, piuttosto che energia dell'agire

— In definitiva lo sbaglio di Rousseau è il seguente: aveva anche lui una certa energia, ma era piuttosto l'energia del *sopportare* che non l'energia dell'*agire* (l'energia di piangere invece di operare). Egli è l'uomo della sensibilità sempre sofferente, ma non è nello stesso tempo l'uomo dell'attività in lotta. « La lotta della ragione contro le passioni, la vittoria strappata a poco a poco [...] tutto questo egli lo nasconde ai nostri occhi » (p. 195).

Conclusione: Fichte conclude la quinta lezione con una infuocata esortazione a fuggire l'esempio di Rousseau: « Agire! agire ancora. Questa è la ragione per la quale noi esistiamo » (p. 196).

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Per chi fu scritto La missione del dotto?

2. Quante e quali sono le parti di La missione del dotto?

3. Con quali argomenti Fichte respinge il materialismo e fonda l'idealismo?

4. Tra Io-puro e Io-empirico che rapporti pone Fichte? Confronta la dottrina fichtiana con quelle di Schelling e Hegel.

5. Che cos'è il non-Io? Che atteggiamento assume Fichte nei confronti del non-Io? Metti a confronto il pensiero di Fichte su questo punto con quello di Spinoza.

6. Quali sono secondo Fichte gli elementi caratteristici, essenziali dell'uomo?

7. A parere di Fichte, è possibile esperire la libertà degli altri?

8. Da che cosa deduce la necessità degli stati sociali, ossia delle varie professioni? Confronta la dottrina fichtiana sull'origine della società con quelle di Aristotele, Hobbes, Spinoza, Rousseau.

9. Su che cosa fonda Fichte il progresso della società?

10. Cosa intende Fichte per scienza filosofica, filosofico-storica e storica? Cosa insegna sullo stesso argomento nelle altre opere?

11. Chi è il dotto e quali sono i suoi compiti?

12. Quali sono le principali leggi dell'etica individuale, sociale e professionale? Confronta i principi etici di Fichte con quelli di Kant.

13. Secondo Fichte a quale immortalità può aspirare l'individuo? Può sperare nell'immortalità individuale? Paragona la dottrina fichtiana sull'immortalità con quelle di Platone, Spinoza e Kant.

14. Quali sono le critiche più acute che Fichte muove a Rousseau?

IV. Il « MANIFESTO DEL PARTITO COMUNISTA »

K. Marx (1818-1883) e F. Engels (1820-1895)

1. Origine dell'opera

Rivoluzioni e trasformazioni socio-politiche agli inizi del XIX secolo

Quando nel 1848, Marx e Engels scrissero il *Manifesto* tutta l'Europa si trovava in stato di agitazione: una nuova ondata rivoluzionaria la scuoteva da capo a piedi dopo quelle del 1789, del 1821 e del 1830. In conseguenza delle precedeni rivoluzioni le strutture politiche della società avevano già subito profonde trasformazioni: in varie nazioni l'assolutismo aveva dovuto cedere il posto al parlamentarismo e alla democrazia e quasi ovunque l'aristocrazia era stata soppiantata dalla borghesia. Solo il proletariato continuava ad essere oppresso e sfruttato come per il passato, anzi più ancora che nel passato. In effetti verso la metà dell'Ottocento le sue condizioni di sfruttamento e asservimento avevano toccato il punto estremo.

Ma l'atmosfera rivoluzionaria che stava attraversando l'Europa fece credere a Marx e a Engels che l'ora fosse propizia anche per la liberazione del proletariato, mediante la soppressione del capitalismo e l'avvento del comunismo. Essi erano del parere che « la rivoluzione borghese in Germania, compiendosi in condizioni di grande progresso della civiltà europea e con un proletariato più progredito che non ci fosse stato nella rivoluzione inglese e francese, avrebbe rapidamente preparato la rivoluzione proletaria » (E. Cantimori Mazzomonti), la quale si sarebbe conclusa con la conquista del potere da parte della classe operaia.

L'opera nasce in occasione del primo Congresso internazionale della "Lega dei Giusti" (1847)

La circostanza storica immediata che indusse Marx e Engels a comporre il *Manifesto* fu il primo congresso internazionale della Lega dei giusti (un movimento operaio d'origine inglese, ma che contava seguaci in tutta l'Europa) ai primi di giugno del 1847. In quella occasione, Engels aveva proposto di cambiare la denominazione della Lega in « Lega dei comunisti ». Il suo suggerimento venne accolto. Presidente della nuova comunità di Bruxelles fu eletto Karl Marx. Nella seconda metà di ottobre Marx fu invitato a partecipare personalmente al secondo congresso, nel quale sarebbe stata discussa anche la professione di fede politica della Lega. Di questa professione di fede, nei mesi che intercorsero tra i due congressi si occupò soprattutto Engels, ma senza portare a compimento la stesura del saggio. Poco prima della partenza per il congresso egli scriveva a Marx: « Pensaci un po' tu alla professione di fede. Credo sia la miglior cosa abbandonare la forma di catechismo e intitolare la cosa: Manifesto comunista ». Verso la fine di novembre Marx raggiunse Engels a Londra per partecipare al secondo congresso della Lega. I principi programmatici e tattici suoi e di Engels furono accettati, e il congresso incaricò entrambi di stendere il *Manifesto*. Appena tornato a Bruxelles e cioè a metà dicembre del 1847, Marx si mise al lavoro. Verso la fine di gennaio il manoscritto era pronto e fu spedito a Londra. La stampa del

Engels invita Marx a formulare l'opera come un catechismo

Manifesto si protrasse per quasi tutto il mese di febbraio. Pochi giorni prima dello scoppio della rivoluzione, il *Manifesto del partito comunista* uscì dalla stamperia di J.E. Burghard, in Londra, in 30 pagine di formato 8°. Sul frontespizio non figura nessuna indicazione dei nomi degli autori: solo il titolo, l'indicazione « febbraio 1848 » e il motto: « Proletari di tutto il mondo unitevi ».

Prima edizione a Londra

Il *Manifesto*, come del resto tutti gli altri scritti di Marx e Engels, ebbe poca diffusione e poca influenza in questi anni; cominciò a esser largamente letto, diffuso e tradotto solo dal 1870 in poi.

2. Divisione e sintesi dell'opera

Il *Manifesto* si articola in quattro parti, precedute da una breve introduzione. Le quattro parti portano i titoli seguenti: 1) Borghesi e proletari; 2) Proletari e comunisti; 3) Letteratura socialista e comunista; 4) Posizione dei comunisti di fronte ai diversi partiti di opposizione.

INTRODUZIONE

Nell'Introduzione Marx e Engels tratteggiano con brevi ma vigorose pennellate la situazione di guerra ingaggiata dalla « vecchia Europa » contro il comunismo. Contro questo sono scesi in campo « papa e zar, Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi » (p. 51).

Nella "vecchia Europa" i nemici del comunismo

Ma la lotta, argomentano gli autori, è anche un indizio positivo: significa che « il comunismo è di già riconosciuto come potenza da tutte le potenze europee » (p. 52). Perciò, concludono Marx e Engels, « è ormai tempo che i comunisti espongano apertamente in faccia a tutto il mondo il loro modo di vedere, i loro fini, le loro tendenze, e che contrappongano alla favola dello spettro del comunismo un manifesto del partito stesso » (p. 52).

PRIMA PARTE

Borghesi e proletari

In questa parte Marx e Engels enunciano i principi fondamentali della loro concezione della storia, una concezione in cui si assegna il primato assoluto alle strutture economiche; espongono la storia della borghesia e del proletariato; e, infine, mostrano che i tempi sono ormai maturi per l'abbattimento della borghesia e la conquista del potere da parte del proletariato.

Storia della borghesia e del proletariato

I punti più salienti della loro trattazione sono i seguenti:

1) *La storia dell'umanità concepita come storia di lotte di classe.* Muovendo dal postulato secondo cui « la storia di ogni società esistita fino a questo momento, è storia di lotte di classi » (p. 54), e valendosi di tale postulato quale principio ermeneutico per la comprensione delle vicende storiche, Marx e Engels ricostruiscono schematicamente la storia dell'umanità come una sequenza ininterrotta di antagonismi tra le classi

La storia dell'umanità come storia di lotta tra le classi sociali

sociali: in Grecia tra liberi e schiavi, a Roma tra patrizi e plebei, nel Medioevo tra feudatari e servi della gleba, nell'epoca moderna tra borghesia e proletariato (pp. 54-55).

Potere politico e potere economico

2) *Storia della formazione della borghesia*: i suoi inizi sono fatti risalire alla fine del Medioevo (pp. 55-56). Coincidenza dell'accrescimento del potere politico della borghesia con l'aumento del suo potere economico. Così alla fine dello sviluppo della classe borghese « dopo la creazione delle grandi industrie e del mercato mondiale, la borghesia si è conquistata il dominio politico esclusivo nello Stato rappresentativo moderno. Il potere statale moderno non è che un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese » (p. 57). Anche la borghesia come qualsiasi altra classe sociale è salita al potere con la lotta, la rivoluzione (pp. 57-58).

La concezione borghese dell'uomo stravolge la dignità della persona

3) *Le aberrazioni della concezione borghese dell'uomo e della società*: nella concezione borghese sono stravolti la dignità personale, la libertà del singolo (p. 58), il significato delle professioni, i rapporti familiari sociali e nazionali (pp. 59-62).

Trasformazione sociale e trasformazione economica

4) *Il dinamismo di trasformazione della società*: un tipo di società si qualifica in forza dei rapporti economici esistenti tra i suoi membri, ossia secondo la distribuzione dei mezzi di produzione. Una società si trasforma allorché i rapporti economici subiscono un cambiamento sostanziale. Così, alla società feudale è subentrata la società borghese allorché, « a un certo grado di sviluppo dei mezzi di produzione e di scambio, le condizioni nelle quali la società feudale produceva e scambiava, l'organizzazione feudale dell'agricoltura e della manifattura, in una parola i rapporti feudali della proprietà, non corrisposero più alle forze produttive ormai sviluppate. Essi inceppavano la produzione invece di promuoverla. Si trasformarono in altrettante catene. Dovevano essere spezzate e furono spezzate. Ad esse subentrò la libera concorrenza con la confacente costituzione sociale e politica, con il dominio economico e politico della classe borghese » (pp. 62-63).

La sovrapproduzione è la causa della crisi della borghesia

5) *Crisi della società borghese*: « La società borghese moderna che ha creato per incanto mezzi di produzione e di scambio così potenti, rassomiglia al mago che non riesce più a dominare le potenze degli inferi da lui evocate. Sono decenni ormai che la storia dell'industria e del commercio è soltanto storia della rivolta delle forze produttive moderne contro i rapporti moderni della produzione, cioè contro i rapporti di proprietà che costituiscono le condizioni di esistenza della borghesia e del suo dominio » (pp. 63-64). La causa principale della crisi della società borghese è « l'epidemia della sovraproduzione » (pp. 64-65).

Il proletariato è una creazione del capitalismo

6) *La svolta verso il comunismo*: essa è preparata dallo stesso capitalismo mediante la creazione di una nuova classe sociale, la classe del proletariato (p. 65). Questa classe sta ingrossando vieppiù mediante l'assorbimento di tutte le classi intermedie (pp. 67 e 72).

7) *Le cause della ribellione del proletariato*: la disumanizzazione del lavoro, l'ingiusta retribuzione, lo sfruttamento, l'asservimento (pp. 66-67).

Lotta di classe e prospettiva internazionale

8) *La dialettica della lotta di classe*: da lotta di piccoli gruppi un po' alla volta essa si sta trasformando in lotta massiccia dell'intera classe operaia contro la classe dei padroni (p. 68); da lotta nazionale in lotta internazionale (p. 74).

9) *Definizione del proletariato*: « Il proletario è senza proprietà; il suo rapporto con moglie e figli non ha più nulla di comune con il rapporto

familiare borghese; il lavoro industriale moderno, il soggiogamento moderno al capitale, identico in Inghilterra e in Francia, in America e in Germania, lo ha spogliato di ogni carattere nazionale. Leggi, morale, religione sono per lui altrettanti pregiudizi borghesi, dietro i quali si nascondono altrettanti interessi borghesi » (p. 73).

Legge, morale e religione: pregiudizi borghesi

10) *La via al comunismo*: consiste nella eliminazione dell'attuale sistema di appropriazione e nella conquista delle forze produttive della società « attraverso il violento abbattimento della borghesia » e la soppressione della proprietà privata: « I proletari non hanno da salvaguardare nulla di proprio, hanno da distruggere tutta la sicurezza privata e tutte le assicurazioni private che ci sono state fin qui » (p. 74).

La via al comunismo: sconfitta della borghesia, fine della proprietà

11) *Certezza della vittoria del proletariato sulla borghesia*: perché quest'ultima contiene in se stessa i germi della sua dissoluzione. Essa esige infatti la moltiplicazione incessante del capitale, ma ciò non si può ottenere che con uno sfruttamento sempre più iniquo della classe operaia. E questo conduce inevitabilmente alla reazione violenta da parte del proletariato e alla rivoluzione (p. 76).

Lo sfruttamento conduce alla rivoluzione del proletariato

SECONDA PARTE

PROLETARI E COMUNISTI

In questa parte Marx e Engels, dopo una breve dilucidazione dei rapporti tra proletariato e comunismo, prendono in esame e respingono con fermezza, ad una ad una, tutte le critiche più gravi che vengono sollevate contro la visione comunista della società.

1) *Distinzione tra proletari e comunisti*: anche i comunisti sono dei proletari, ma non si identificano con essi; se ne distinguono come il partito di punta del proletariato nella lotta contro il capitalismo (p. 78).

2) *Obiettivo immediato del comunismo*: « Abbattimento della borghesia e conquista del potere da parte del proletariato » (p. 78).

3) *Obiettivo ultimo del comunismo*: abolizione della proprietà privata (p. 79).

Alcune importanti affermazioni di principio risultano dall'esame della situazione

4) *Legittimazione della soppressione della proprietà privata*: questa è un'istituzione che è essenzialmente incompatibile con la giustizia sociale. Infatti, nel sistema borghese, « il lavoro del proletario crea il capitale, ossia quella proprietà che sfrutta il lavoro salariato, che può moltiplicarsi solo a condizione di generare nuovo lavoro salariato, per sfruttarlo di nuovo » (p. 80; cfr. anche p. 83).

5) *Ingiustizia del lavoro salariato*: nella società borghese esso è appena sufficiente a garantire all'operaio « la sua nuda esistenza » (p. 81).

6) *Funzione del lavoro nella società borghese e nella società comunista*: « Nella società borghese il lavoro vivo è soltanto un mezzo per moltiplicare il lavoro accumulato. Nella società comunista il lavoro accumulato è soltanto un mezzo per ampliare, per arricchire, per far progredire il ritmo d'esistenza degli operai » (p. 81).

7) *Diversità tra concezione borghese e concezione comunista della libertà e della persona umana* (pp. 82-84).

8) *Diversa funzione della cultura, del diritto, della religione, della morale nella società comunista e nella società borghese* (p. 85). Subordi-

nazione della cultura, del diritto, della religione e della morale alla struttura economica (p. 85).

9) *Storicità delle espressioni culturali* (p. 85).

10) *Subordinazione dell'educazione* al sistema economico vigente in una determinata società. Superiorità dell'educazione comunista nei confronti di quella borghese (p. 86).

11) *Le diverse concezioni della famiglia e della nazione* (p. 86).

12) *Approfondimento del tema dei rapporti tra struttura economica e sovrastrutture culturali* (pp. 88-90).

13) *Dieci provvedimenti riguardanti l'abolizione della proprietà privata* (pp. 91-92).

14) *Abolizione della divisione della società in classi*: « Il proletariato [...] facendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, ed abolendo con forza, come classe dominante, gli antichi rapporti di produzione, abolisce insieme a quei rapporti di produzione le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni di esistenza delle classi in genere, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe » (p. 93).

TERZA PARTE

Letteratura socialista e comunista

La tradizione del socialismo in Europa

In questa parte Marx e Engels presentano una rassegna critica della letteratura socialista e comunista del loro tempo, soffermandosi in particolare sul « socialismo cristiano » dei romantici cattolici francesi (Lammenais e Montalembert) (pp. 97-98), sul « socialismo piccolo borghese » di Sismondi (pp. 99-102), sul « socialismo tedesco » di Bauer e Hess (pp. 103-109), sul « socialismo borghese » di Proudhon (pp. 109-113), e sul « comunismo critico-utopistico » di Saint-Simon e Fourier (pp. 113-120).

QUARTA PARTE

Posizione dei comunisti di fronte ai diversi partiti di opposizione

Adesione dei comunisti ad ogni forma di rivoluzione contro il sistema in atto.

In questa parte conclusiva gli autori delineano brevemente la posizione dei comunisti di fronte ai diversi partiti operai già costituiti e ai movimenti rivoluzionari già operanti in Francia, Svizzera, Polonia e Germania. Particolare attenzione riservano a quest'ultima nazione perché, a loro giudizio, la Germania offre le condizioni socio-politiche più propizie per la lotta e per la vittoria del proletariato contro il sistema borghese. Le linee direttrici indicate da Marx e Engels sono le seguenti: « I comunisti appoggiano dappertutto ogni movimento rivoluzionario diretto contro le situazioni sociali e politiche attuali. Entro tutti questi movimenti essi mettono in rilievo, come problema fondamentale del movimento, il problema della proprietà, qualsiasi forma, più o meno sviluppata, esso possa avere assunto. Infine, i comunisti lavorano dappertutto al collegamento e all'intesa dei partiti democratici di tutti i paesi. I

comunisti sdegnano di nascondere le loro opinioni e le loro intenzioni. Dichiarano apertamente che i loro fini possono esser raggiunti soltanto col rovesciamento violento di tutto l'ordinamento sociale finora esistente. Le classi dominanti tremino al pensiero d'una rivoluzione comunista. I proletari non hanno da perdervi che le loro catene. Hanno un mondo da guadagnare. PROLETARI DI TUTTI I PAESI, UNITEVI » (p. 124).

Rovesciamento violento del sistema in atto.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Che cosa è la « Lega dei giusti » e dove sorse?
2. Quando e dove sorse la « Lega dei comunisti »?
3. Chi ne fu il primo presidente?
4. Il libretto « Manifesto del partito comunista » quando e dove venne pubblicato?
5. Marx come concepisce la storia dell'umanità?
6. Dalla concezione borghese della società che cosa deriva?
7. Quale era la crisi della borghesia che Marx intravvedeva?
8. Questa crisi, a distanza di un secolo, era reale?
9. Come vengono considerate da Marx le leggi, la morale e la religione?
10. Che distinzione c'è tra proletari e comunisti?
11. Per quali motivi Marx giustifica la soppressione della proprietà privata?
12. Quale funzione ha il lavoro nella società comunista?
13. Quale è la posizione dei comunisti rispetto agli altri partiti operai sorti in Europa?

V. « INTRODUZIONE ALLA METAFISICA »

Martin Heidegger (1889-1976)

1. Premessa

Obiettivo della metafisica: risposte esaustive agli interrogativi ultimi

I limiti della scienza, i pericoli della tecnologia, la caducità delle cose, la finitudine del mondo, il non-senso della storia, il nichilismo che ci circonda e assedia da ogni parte, hanno conferito nuova attualità (tanto da farne secondo alcune previsioni il sapere del futuro) a quella che già fu per molti secoli regina di ogni sapere, la metafisica. Definita già da Aristotele come studio delle cause ultime oppure come studio « dell'ente in quanto ente », l'obiettivo della metafisica è stato sempre quello di esibire una risposta esaustiva agli interrogativi ultimi, gli interrogativi che riguardano il senso della vita, l'origine del mondo, il valore della conoscenza, il problema del male e della libertà, la verità, la morte, ecc.

Nei secoli XVIII e XIX la scienza come sapere assoluto

Con l'avvento della scienza e con l'illusione che questa potesse affermarsi come un sapere assoluto, si è creduto di poter dichiarare il tramonto della metafisica. Il XVIII e il XIX secolo hanno espresso una cultura essenzialmente antimetafisica; ma la scienza, che si è sempre più perfezionata nel calcolare i fenomeni per poterli controllare e dominare, si è invece arrestata davanti alla porta dei problemi ultimi. Così il loro esame e possibilmente la loro soluzione sono oggi nuovamente demandati alla metafisica.

Attualità della metafisica, "inattualità" dei suoi risultati

L'uomo, diceva Schopenhauer, è essenzialmente un essere metafisico: lo è in forza della sua natura spirituale, lo è grazie al suo conoscere intellettuale. Come essere metafisico egli è da sempre chiamato ad interrogarsi su se stesso, sul proprio essere e sugli enti che lo circondano con l'obiettivo e la speranza di pervenire ad una risposta soddisfacente e conclusiva. Il suo oggetto e il suo compito rendono, pertanto, la metafisica sempre attuale, anche se i suoi risultati sono costantemente messi in crisi dall'inarrestabile tensione di ricerca della mente umana.

2. Origine e obiettivi dell'opera

Denunciati gli errori del passato e nuove soluzioni per il futuro

Dei filosofi del nostro secolo nessuno come M. Heidegger — che molti studiosi considerano il più grande di tutti — si è occupato con altrettanto impegno e costanza della metafisica, denunciando, da una parte, gli errori in cui sono incorsi i filosofi del passato e proponendo, dall'altra, nuove impostazioni e soluzioni per il futuro.

Organicità e maturità della trattazione

Dei molti scritti in cui Heidegger affronta il problema della metafisica la *Einführung in die Metaphysik* (Introduzione alla metafisica) si raccomanda in modo particolare per la organicità, completezza e maturità della trattazione. Questo saggio occupa « una posizione centrale e peculiare nello svolgimento del pensiero di Heidegger [...] tanto che esso si può col-

locare accanto a *Sein und Zeit* (Essere e tempo) come seconda opera chiave per la comprensione dell'intero suo pensiero » (Vattimo).

Concepita e scritta nel 1935 — a quasi dieci anni di distanza da *Essere e tempo* — nello sviluppo del pensiero heideggeriano *Introduzione alla metafisica* è il documento principale della grande svolta (*Kehre*) in direzione dell'essere. In *Essere e tempo*, per risolvere la questione ontologica (quella dell'essere), Heidegger aveva seguito il cammino ascendente (dagli enti all'essere), assumendo come punto di partenza quell'ente privilegiato che è l'uomo, che è colui in cui l'essere si interroga e si mette in questione. Ma questa strada lo aveva condotto in un vicolo cieco: anziché alla sponda dell'essere approdava a quella del nulla. Così, in *Introduzione alla metafisica*, Heidegger segue il cammino inverso: dall'essere agli enti. L'essere è il punto di partenza, è il fondamento, la sorgente da cui tutto discende. Gli enti o essenti sono le parole, il raccoglimento, la non-latenza, la verità, l'epifania, il disvelamento dell'essere.

In "Essere e tempo" cammino ascendente: dall'ente al nulla

In questa opera cammino discendente: dall'essere agli enti

In tal modo Heidegger ritiene di sfuggire alla trappola in cui — a suo avviso — è caduta tutta la metafisica tradizionale (greca, medioevale, moderna), che assumendo come punto di partenza questo o quell'ente o questa o quella modalità dell'essere non era mai riuscita ad oltrepassare l'orizzonte degli essenti ossia l'orizzonte della fisica e finiva regolarmente nella identificazione dell'essere con l'Ente supremo.

Pertanto il cammino che Heidegger percorre in *Introduzione alla metafisica* non è più quello della metafisica (che ha portato all'oblio dell'essere), bensì quello della fenomenologia e della storia, o meglio della fenomenologia attraverso la storia della comprensione dell'essere nella cultura occidentale. Solo la storia, secondo Heidegger, riconducendoci alle origini dell'apparizione dell'essere può dischiuderne l'essenza. Scrive lo stesso Heidegger a questo riguardo: « Ci accingiamo al lungo e gravoso compito di riportare alla luce un mondo nel frattempo invecchiato; onde veramente, vale a dire *storicamente*, rinnovarlo, ci necessita di conoscere la tradizione. Dobbiamo cercare di sapere di più, e in maniera più rigorosa ed impegnativa: più di quanto si sapesse in qualsiasi altra epoca o precedente rivoluzione di pensiero. Solo il sapere più radicalmente storico può permetterci d'intendere il carattere insolito dei nostri compiti e garantirci contro il nuovo avvento di una restaurazione pura e semplice e di una sterile imitazione » (pp. 134-135).

La storia dischiude l'essenza dell'essere

L'indagine viene svolta esaminando le quattro principali delimitazioni che l'essere ha assunto nel pensiero occidentale a partire dalla filosofia greca: divenire, apparire, pensare, dovere. Queste quattro delimitazioni — a giudizio di Heidegger — non sono affatto casuali: « Quanto, attraverso di esse, viene mantenuto in uno stato di separazione ha una tendenza originaria a raccogliersi in unità. Queste distinzioni hanno dunque una loro necessità » (p. 204).

Le quattro delimitazioni dell'essere: divenire, apparire, pensare, dovere

La grande svolta (*Kehre*), oltre che un nuovo cominciamento della comprensione dell'essere, comporta anche la ricerca di un nuovo linguaggio, « adatto », cioè adeguato al contenuto di un pensiero che non intende più avvalersi delle categorie metafisiche tradizionali e vuol metterle in discussione nella loro stessa radice. Anche di questo sforzo arduo e grandioso la *Introduzione* costituisce il primo importante documento e, fino a *Cammino verso il linguaggio*, resterà l'unico saggio di una certa ampiezza ed organicità.

La grande svolta: nuovo cominiciamento e nuovo linguaggio

Introduzione alla metafisica consta di quattro capitoli che trattano

rispettivamente di: 1) La domanda metafisica fondamentale; 2) Grammatica ed etimologia della parola « essere »; 3) La domanda sulla essenza dell'essere; 4) La limitazione dell'essere.

3. Divisione e sintesi dell'opera

CAPITOLO I

La domanda metafisica fondamentale

1. La domanda metafisica fondamentale

Le tre priorità della domanda metafisica fondamentale: ampiezza, profondità, origine

È la seguente: « Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla? ». Questa è la domanda metafisica per eccellenza e gode su qualsiasi altra domanda di una triplice priorità: in ordine all'*ampiezza* « è la più vasta »; in ordine alla *profondità*: « è la più profonda »; in ordine all'*origine*: « è la più originaria ». L'interrogativo riguarda tutti gli enti senza nessuna distinzione: « In ragione della sua portata illimitata tutti gli enti per essa si equivalgono ». Perciò « bisogna evitare di porre in primo piano un ente particolare, anche l'uomo [...]. Non sussiste nessun motivo perché, per entro l'essente nella sua totalità, si debba porre in primo piano quell'essente chiamato uomo, alla cui specie noi stessi per caso apparteniamo » (pp. 15-16).

La domanda metafisica fondamentale, già singolare in se stessa, assume capitale e vitale importanza per colui che la solleva: è un *evento* nella sua esistenza. L'evento consiste in un *salto*, che comporta l'abbandono di tutte le precedenti certezze; ma si tratta di un salto singolarissimo, che si esplica più in maniera passiva che attiva, è un salto originario (*Ur-sprung*).

La domanda fondamentale: evento, salto, non suscettibilità di verifica

La domanda metafisica *non è suscettibile di verifica*; perciò non si può stabilire con certezza se essa è autentica oppure inautentica. Tuttavia, almeno una cosa è certa: non è autentica quando si presta a ricevere una risposta sicura, precisa, definitiva; per esempio, la risposta biblica: c'è l'essente perché Dio l'ha creato. D'altronde questa è una di quelle domande che si colloca fuori dall'orizzonte della fede: l'interrogarsi sull'essente in rapporto al suo fondamento per il credente è « una follia » (p. 19).

La filosofia come sapere:

2. Caratteristiche della filosofia

inattuale — **inutile** — **ambiguo** — **fecondo** — **difficile**

La filosofia è un sapere: *inattuale*, cioè si colloca al di fuori e al di sopra del tempo; *inutile* cioè disinteressato: « Non è un sapere da potersi immediatamente applicare come quello economico o quello, in genere, professionale, che, di volta in volta, si può apprezzare in base alla sua utilità » (p. 20); è *ambiguo* cioè offre tutto e nulla; per questo motivo spesso si pretende dalla filosofia di più di quanto può dare; peraltro è un sapere *fecondo*, in quanto fornisce un orientamento nella vita ed una valutazione delle cose, ma non nel modo in cui generalmente si pensa. Rimane sempre un sapere *difficile*, perché « è proprio dell'essenza della filosofia di rendere le cose non più facili ma più difficili. E questo non a caso: infatti il suo modo di comunicare appare inconcepibile e addi-

rittura pazzesco per il senso comune. Il compito vero della filosofia consiste in realtà piuttosto nell'appesantimento dell'esserci (*Dasein*) storico e, in ultima analisi, dell'essere stesso » (p. 22). Per questo motivo rimane sempre un sapere *straordinario*: « Filosofare significa interrogarsi su ciò che è fuori dell'ordinario. [...] Ed è lo stesso domandare che è al di fuori dell'ordine. Esso è interamente libero e volontario, pienamente ed espressamente fondato su di una segreta base di libertà, su ciò che abbiamo denominato il salto » (p. 24).

straordinario

3. Oggetto iniziale della filosofia e della metafisica

La "physis" oggetto della filosofia: è studiare l'essere

La definizione di Aristotele dice che la filosofia studia l'ente in quanto ente. A questa disciplina è stato successivamente dato il nome di *meta-fisica.* Ma se si risale al significato originale del termine *physis*, il quale voleva dire « ciò che si dischiude da se stesso (come, ad esempio, lo sbocciare di una rosa), l'aprentesi dispiegantesi e in tale dispiegamento l'entrare nell'apparire e il mantenersi in esso, in breve: lo schiudentesi-permanente imporsi », allora si può ben dire che oggetto della filosofia è nient'altro che la *physis*, in quanto « la *physis* è lo stesso essere, in forza del quale soltanto l'essente diventa osservabile e tale rimane » (p. 26); « l'essente come tale nella sua totalità è *physis*, cioè ha come essenza caratteristica lo schiudentesi-permanente imporsi » (p. 28). Pertanto studiare la *physis* e studiare l'essere è la stessa cosa.

Senonché non è a questo studio dell'essere come tale che ha atteso la metafisica tradizionale: volendo scavalcare la *physis* essa ha fallito il suo obiettivo, l'essere, sin dall'inizio. « Per chiunque si ponga dal nostro punto di vista, diviene chiaro che l'essere come tale risulta in realtà nascosto alla metafisica, resta obliato, e ciò in maniera così radicale che la dimenticanza dell'essere, col cadere essa stessa in oblio, viene a costituire l'impulso, ignoto ma costante, che sollecita il domandare metafisico » (p. 30).

4. Il ricominciamento della filosofia

Carattere personale e carattere di risoluzione della domanda fondamentale sull'essente

Per fare autentica filosofia occorre ricominciare da capo, sollevando di nuovo la domanda fondamentale: « Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla? ». Questa domanda ha carattere fortemente *personale.* Per affrontarla non ci sono né maestri, né guide, né compagni, né sostituti: « è un andare avanti domandando [...] che non comporta nessuna compagnia » (p. 31). Essa ha, inoltre, carattere di *ri-soluzione*, di impegno: « interrogare significa voler-sapere. Chi vuole, chi pone tutto il suo essere in un volere, è risoluto » (p. 32). Infine, ha anche carattere di esercizio: l'atteggiamento interrogativo dev'essere sviluppato, fortificato con l'esercizio (p. 33).

5. Svolgimento della domanda fondamentale

Il nulla è legato alla logica del pensare

Al fine di chiarirne meglio il senso, Heidegger vi distingue tra l'interrogato (l'essente) e ciò su cui verte l'interrogazione: il fondamento (*Grund*) dell'essente. A prima vista, si ha l'impressione che la domanda sia tutta rinchiusa in « perché l'essente? » e che l'aggiunta « e non il nulla » abbia una funzione meramente pleonastica. Tuttavia, se si fa mag-

gior attenzione si vede che c'è almeno una ragione storica per integrare la domanda con l'espressione « e non il nulla »: il fatto che la filosofia si è posta sin dall'inizio insieme alla domanda sull'essente anche la domanda sul non-essente, sul nulla. Ma c'è di più: il divieto di interpellare il nulla, perché il nulla è nulla, è sì legato alla logica del pensare, ma si tratta di una logica che opera all'interno di una determinata precomprensione dell'essente, e potrebbe essere che « ogni pensiero che obbedisce solamente alle regole della logica tradizionale si trovi fin da principio nell'impossibilità anche solo di comprendere, in generale, la domanda circa l'essente, e tanto più nella impossibilità di svilupparla realmente e di pervenire ad una risposta » (p. 36). Solo la logica del pensiero scientifico vieta il discorso sul nulla. Ma (e questa è tesi assai cara a Heidegger) il sapere filosofico e il poetare godono di un'assoluta priorità sul sapere scientifico (pp. 36-37). Ci sono pertanto delle buone ragioni (storiche e teoretiche) per includere nella domanda fondamentale la frase « e non il nulla ». Questa aggiunta conferisce alla domanda un più ampio respiro e le apre un orizzonte diverso. Nella forma abbreviata l'orizzonte e il respiro restano sempre quello dell'essente; così, si è tentati di rinvenire il fondamento nello stesso ordine (un essente superiore). Invece, includendo il riferimento al nulla, ciò che si vuol scoprire è la ragione della vittoria dell'essente sul nulla (pp. 38-39).

Priorità del sapere filosofico e del poetare sul sapere scientifico

6. La differenza ontologica tra essente ed essere

Distinzione dell'essere dall'essente

Di che natura è questa differenza basilare, primaria? Non è soltanto una differenza logica, concettuale, bensì una differenza reale. Anche se inafferrabile, l'essere rimane sempre distinto dall'essente, è altra cosa rispetto all'essente. E ciò implica una qualche comprensione dell'essere: solo grazie a tale comprensione noi possiamo interrogare l'essente a proposito del suo essere (p. 43).

La crisi dell'Occidente: oblio dell'essere e frenesia dell'essente

L'essere non è incluso nella definizione dell'essente (del cavallo, dell'uomo, del gesso, ecc.) eppure senza l'essere nessun essente *è*. E, tuttavia, l'essente non è percepibile immediatamente, non è qualcosa che si vede (pp. 44-46). Ma tutto questo non giustifica la tesi nietzschiana secondo cui l'essere è « fumo, esalazione, errore ». Quella sull'essere è domanda estremamente seria, che tocca direttamente il destino dell'Occidente. Dal rapporto che l'umanità assume nei confronti dell'essere ne va del suo destino, della sua storia. In effetti, l'oblio dell'essere e la frenesia per l'essente sono la causa vera e profonda della crisi e della rovina dell'Occidente e del mondo intero (pp. 48 ss.). Del tutto singolare è la responsabilità del popolo tedesco che « è il popolo metafisico per eccellenza » (p. 49), nei confronti dell'essere.

7. La ripetizione del cominciamento, superando gli errori della ontologia

Ripetizione del cominciamento e ricollocazione dell'esistenza storica dell'uomo

Dopo la « morte dell'essere » sentenziata da Nietzsche, solo un cominciamento nuovo, originario, può restituire all'interrogativo « che cosa è dell'essere », quella forza, quella rilevanza, quel peso che gli è proprio come interrogativo fondamentale. La ripetizione del fondamento riguarda anzitutto e soprattutto il concetto di « essere », sottraendolo a quell'appiattimento che l'ha ridotto a « concetto più generale di tutti », come è stato normalmente inteso dalla ontologia (pp. 49-51). Per realiz-

zare la ripetizione del cominciamento occorre « ricollocare l'esistenza storica dell'uomo [...] nella potenza dell'essere da rivelarsi in modo originario: tutto ciò, beninteso, solo nei limiti del potere concesso alla filosofia » (p. 52). Porre questo nuovo cominciamento è una « decisione storica » per l'Europa e per tutto il globo terrestre (p. 53).

8. Urgenza del ricominciamento

Esso è indispensabile per vincere quel depotenziamento dello spirito che si registra ovunque oggi nel mondo (pp. 56 ss.). Definizione dello spirito come « dischiudimento (*ent-schlossenheit*) originario verso l'essere ». Ed è per questo che l'interrogarsi sull'essente come tale nella sua totalità, « il proporre la domanda sull'essere, costituisce una delle condizioni fondamentali, essenziali, per un risveglio dello spirito, per il porsi di un mondo originario dell'esserci storico, per arrestare il pericolo di un oscuramento del mondo e per una assunzione della missione storica del nostro popolo considerato come centro dell'Occidente » (p. 60). Il ricominciamento — che ha luogo quando si instaura un autentico rapporto con l'essere — è anche condizione essenziale per restituire al linguaggio la sua funzione e il suo significato (p. 61).

Lo spirito: dischiudimento verso l'essere

CAPITOLO II

SULLA GRAMMATICA E SULLA ETIMOLOGIA DELLA PAROLA « ESSERE »

1. Condizioni preliminari all'esame grammaticale ed etimologico

Si impone anzitutto un'autentica rivoluzione del nostro rapporto con la lingua; anche se è vero che la determinazione dell'essenza del linguaggio e il nostro stesso modo di interrogarci si conformano alla nostra concezione dell'essenza dell'essente e dell'essere, tuttavia è pur vero che « l'essenza e l'essere parlano nella lingua ». Di qui la necessità « di chiarire l'essenza stessa dell'essere, per quanto riguarda la sua essenziale implicazione con la natura del linguaggio » (pp. 64-65).

Necessaria una autentica rivoluzione del rapporto con la lingua

2. La grammatica della parola « essere »

« Come sostantivo "l'essere" deriva dal verbo. Per questo si dice che la parola "l'essere" è un sostantivo verbale. Con questa forma grammaticale si può considerare esaurito quanto c'è da dire, sul piano linguistico, della parola "essere" » (p. 66). E tuttavia rimane aperto e scoperto un problema: « il problema di sapere se la forma originaria della parola come sostantivo e come verbo rappresenti effettivamente il carattere originario del dire e del parlare. Tale questione include in sé, in pari tempo, quella dell'origine del linguaggio » (p. 66). Ma non ci si può accontentare di questa indicazione assai generica.

La parola "essere" e l'origine del linguaggio

Per verificare quale sia stato in origine il rapporto linguaggio-essere occorre esplorare come siano andate le cose nella lingua greca, la quale « è accanto alla tedesca la più potente ed insieme la più spirituale » (p. 67). Heidegger si sofferma anzitutto sulla distinzione tra *onoma* e *rema*: *onoma* è manifestazione ed espressione della cosa, *rema* dell'azione; il primo corrisponde al sostantivo, il secondo al verbo. Ma questa

Analisi dei termini greci: "onoma" (manifestazione della cosa), "rema" (dell'azione)

analisi dice ancora poco. Perché la ricerca approdi a qualche risultato apprezzabile occorre spingersi più avanti, e cercare di comprendere come i greci concepivano il linguaggio (pp. 68-69). Heidegger fa vedere che nella lingua greca l'essente è concepito come qualche cosa che si rende presente assumendo un limite (*telos*), una forma (*morfé*), un aspetto (*idea*), una natura (*physis*), una verità (*a-letheia*), cioè come « un fuoruscire dalla latenza » (pp. 70-72).

L' "emergenza dell'essente come lotta: "polemos"

L'emergenza dell'essente come qualcosa di distinto e determinato è concepita come *polemos* (lotta). Quando la lotta cessa l'essente perde la sua identità, e viene ridotto a mero oggetto di considerazione teorica, di calcolo, di produzione: « resta pur sempre l'essente [...] ma l'essere si è ritratto da lui » (p. 73).

In conclusione, « per i greci "essere" significa stabilità (*Ständigkeit*), e ciò in duplice senso: 1) Lo stare in sé nel senso del prodursi, del pro-cedere (*Ent-stehen*): *physis.* 2) Lo stare in sé come tale, come qualcosa di "stabile", che rimane, di permanente (*Verweilen*): *ousia.* Non-essere, per conseguenza, significa l'uscire da tale stabilità proceduta da se stessa: *existasthai.* "Esistenza" ed "esistere", significano quindi per i Greci precisamente: non-essere » (p. 74).

A questo punto Heidegger fa seguire una sottile disquisizione sulla *forma infinitiva* delle parole (pp. 77 ss.).

3. Etimologia della parola « essere »

Essere come vivere: dischiudersi, permanere

Le tre radici del verbo « essere » (che si possono cogliere nelle parole indogermaniche, greche e latine), determinano i tre significati principali che questa parola ha avuto sin dalle origini nella lingua greca: vivere, dischiudersi, permanere. « Ma a questo punto ci si presenta una domanda decisiva: come si accordano e in che cosa convergono le tre radici citate? Cosa è che regge e dirige il dire dell'essere? Su che cosa si fonda il nostro dire dell'essere secondo le varie flessioni della lingua? Questo dire e la comprensione dell'essere sono o no la stessa cosa? Come è presente (*west*), nel dire dell'essere, la differenza fra l'essere e l'essente? » (p. 82).

4. Questioni pendenti

A questo punto Heidegger segnala una serie di importanti questioni ancora aperte ed irrisolte, in particolare: 1) Quale tipo di « astrazione » era in gioco nella formazione della parola « essere »? 2) Qual è il significato fondamentale predominante (dei tre significati iniziali) che può avere presieduto alla fusione verificatasi? 3) Il senso dell'essere che, stando alle interpretazioni puramente logiche e grammaticali, ci si presenta come « astratto » e come qualcosa, per conseguenza, di puramente derivato, può essere in se stesso pieno e originario? (pp. 82-83).

L'inafferrabilità dell'essere

Conclusione: Quando si tenta di spiegare il significato della parola « essere » ci si trova subito in imbarazzo, perché è un voler cogliere l'inafferrabile. « Con tutto ciò, noi siamo continuamente attratti dall'essente, inseriti in esso, portati a considerare noi stessi come degli "essenti". "L'essere", per ora, non è per noi che un semplice vocabolo, un termine frusto. Se non altro, bisogna che cerchiamo almeno di impadronirci di quest'ultimo resto rimasto in nostro possesso » (p. 83). È quanto

si è tentato di fare nel secondo capitolo mediante la ricerca grammaticale e filologica intorno alla parola « essere ».

CAPITOLO III

La domanda sull'essenza dell'essere

1. La strategia da seguire per determinare l'essenza dell'essere

Capire "essere" e "non-essere" per giungere all'essente

Chi vuole realizzare un effettivo « cominciamento » ed ha constatato che l'essere è diventata la parola più generica e più vuota di tutte, può essere tentato a lasciare in disparte questa parola e rivolgersi ai vari ambiti dell'essente. Senonché a questo punto sorge un grosso problema: come stabilire che qualche cosa è davvero un essente? « E come stabilire, d'altra parte, che in un certo tempo, in un certo luogo, un supposto essente non è, se non siamo già in grado di distinguere con chiarezza fra essere e non essere? E come compiere questa decisiva distinzione, se non sappiamo, in modo altrettanto decisivo e determinato, che cosa significhino l'essere e il non essere che vengono qui appunto distinti? Come può, nel caso specifico e in generale, un essente essere per noi un essente, se prima non comprendiamo che cosa significhino "essere" e "non essere"? » (p. 87).

2. Il significato della parola « essere »

L'unicità dell'essere

« Essere », questa parola apparentemente tanto vaga ed indeterminata, tuttavia è così densa di significato da fornire una sicura e decisiva linea di demarcazione sia nell'ordine del pensiero sia in quello del linguaggio. « Riflettendo più attentamente su questa parola risulta alla fine questo: malgrado ogni obliterazione, mescolanza, genericità del suo significato, noi pensiamo in essa qualcosa di determinato. Questo qualcosa di determinato è così determinato ed unico nel suo genere che occorre fare la seguente aggiunta: quell'essere che tocca a qualsiasi ente e che si sperde in ciò che vi è di più comune, è, per eccellenza, quanto vi è di più unico » (p. 88). Pertanto « proporsi di abbandonare l'"essere", come parola vuota di senso, per rivolgersi all'essente in particolare, è cosa non solo avventata ma oltretutto eminentemente incerta » (p. 89).

Heidegger illustra questa tesi ricorrendo all'applicazione di un concetto generale (per esempio, albero) ai casi singoli e mostrando che questi sono identificabili (come alberi) solo grazie al concetto generale. Ma, si potrebbe obiettare che il caso dell'essere è molto diverso da quello dell'albero, perché l'essere non è un genere. Tuttavia, risponde Heidegger, « la necessità di comprendere già in anticipo la parola "essere" è la più alta ed ineguagliabile » (p. 91). Ciò che va approfondito (« erigere in sapere ») è la particolarità, unica nel suo genere, di questo nome.

3. Accertamento della conoscenza dell'essere

Parlare è sempre dire l'essere

Che si dia una certa cognizione dell'essere lo si può provare quanto meno indirettamente. Infatti, senza una cognizione dell'essere risulterebbe impossibile qualsiasi dischiudersi dell'essente in quanto tale, e risulterebbe impossibile anche il linguaggio, perché parlare è sempre dire

l'essere. « Di contro al fatto che la parola "essere" rimane per noi, quanto al senso, un'ombra vaga, sta il fatto che noi, d'altra parte, comprendiamo l'essere e lo distinguiamo con sicurezza dal non essere » (p. 91). « Supposto che noi non comprendiamo per nulla l'essere, supposto che la parola "essere" non avesse nemmeno quel significato evanescente, ebbene, in tal caso non ci sarebbe più, assolutamente, nessuna parola. Noi stessi non potremmo essere in alcun modo dei *dicenti*. Non potremmo in alcun modo essere quello che siamo. Poiché essere uomo significa essere uno capace di dire (*ein Sagender*). L'uomo è uno che dice di sì o di no solo perché è, nel fondo della sua essenza, un dicente, è il dicente » (p. 92).

L'uomo è l'essere capace di "dire"

4. Importanza e valore della comprensione dell'essere

Il fatto che noi comprendiamo l'essere, anche se in modo indeterminato ed opaco, « ha per il nostro esserci il più alto valore, in quanto vi si manifesta una forza nella quale si fonda tutta la possibilità essenziale del nostro esserci. Non si tratta di un fatto qualunque, ma di qualcosa che per il suo peso esige la più alta valutazione, a patto che il nostro esserci, che è sempre qualcosa di storico, non rimanga per noi qualcosa di indifferente. D'altronde anche perché il nostro esserci possa rimanere per noi un'entità indifferente, occorre comprendere l'essere. Senza questa comprensione non saremmo neanche in grado di dire di no al nostro esserci » (p. 92). Interrogare l'essere (non il rispecchiarlo o rappresentarlo o l'apprenderlo) è l'unica via da seguire per sottrarlo al suo nascondimento. E « il nostro interrogare risulta tanto più autentico quanto più ci atteniamo con aderenza e costanza a ciò che più merita di essere investigato, e precisamente al fatto che l'essere è ciò che per noi risulta compreso in modo completamente indeterminato e tuttavia eminentemente determinato » (p. 93). L'interrogare verte sul senso dell'essere cioè sulla sua « apertura ».

La necessità di interrogare l'essere

5. La filosofia come accesso all'essere

Il dischiudersi dell'essere è un *evento* ed un evento è anche la filosofia in quanto cerca di ri-effettuare tale dischiudimento. La via però che la filosofia ha da percorrere non è quella ascendente della metafisica tradizionale (dall'essente verso l'essere), bensì quella discendente: « dall'essere a ciò che si deve problematizzare della sua apertura » (p. 95). La « discesa » da seguire è quella tracciata dalla lingua, perché il dischiudersi dell'essere ha luogo nel linguaggio: « l'essere stesso è legato alla parola in un senso del tutto diverso e più essenziale di qualunque altro ente » (p. 97).

Il linguaggio luogo del dischiudimento dell'essere

6. L'orizzonte del senso dell'essere

Mediante una vasta esemplificazione ed esplorazione dei vari sensi dell'essere, Heidegger perviene alla conclusione che essi si inscrivono tutti dentro un certo orizzonte, che corrisponde a quello del pensiero greco: « C'è una certa linea unitaria che li percorre tutti. Essa orienta la comprensione dell'essere verso un determinato orizzonte dal quale trae il suo significato. La determinazione del senso dell'essere si circoscrive nell'ambito della presenza (*Gegenwärtigkeit*) e della presenzialità (*Anwesenheit*),

Determinazione del senso dell'essere: presenza presenzialità consistenza sussistenza permanenza avvenire

della consistenza (*Bestehen*) e della sussistenza (*Bestand*), della permanenza (*Aufenthalt*) e dell'avvenire (*Vor-kommen*) » (p. 101).

CAPITOLO IV

LA LIMITAZIONE DELL'ESSERE

In questo capitolo Heidegger tenta un'altra via per raggiungere il di-schiudersi dell'essere (oltre a quella del linguaggio: grammatica ed etimologia), quella di mettere a confronto e di contrapporre l'essere con alcune sue modalità fondamentali: l'apparire, il divenire, il pensare e il dover-essere, modalità queste che hanno trovato espressione nella storia della filosofia (per cui il dischiudersi dell'essere coincide, come vuole Heidegger, con la storia della filosofia), le prime due modalità nella filosofia greca, le ultime due nella filosofia moderna.

Le modalità fondamentali dell'essere: apparire, divenire, pensare, dover essere

1. Essere e divenire

Storicamente questa è la prima distinzione e contrapposizione presa in considerazioni dai filosofi (Parmenide, Eraclito, ecc.). Contropposto al divenire « l'essere si mostra come la solidità propria dello "stabile in sé raccolto" » (p. 106). Qui Heidegger introduce una importante osservazione concernente la storia della filosofia: che non è semplice altalena di affermazioni e negazioni, di tesi e antitesi, come si suol credere, bensì un discorso unitario intorno alla stessa cosa la quale « possiede in realtà come sua interna verità l'inesauribile ricchezza di essere ogni giorno come al suo primo giorno » (p. 107).

La filosofia: discorso unitario intorno alla stessa cosa

2. Essere e apparenza

A prima vista questa distinzione sembra chiara: « Essere ed apparenza significano: il reale in contrapposizione all'irreale; l'autentico in contrapposizione all'inautentico. È insita in pari tempo in questa distinzione una valutazione per cui l'essere riceve la preferenza [...]. Nondimeno, malgrado questa distinzione appaia del tutto ovvia e usuale, non si comprende in che misura l'essere e l'apparenza originariamente si distinguano. Il fatto che ciò accada è l'indice di una certa reciproca appartenenza. In che può essa consistere? Si tratta in primo luogo di concepire l'unità recondita di essere e apparenza » (p. 108).

L'unità recondita di essere e apparenza

L'origine della distinzione Heidegger la ricerca anzitutto nella filologia germanica: nel significato originario che ha la parola *Schein* con tutti i suoi derivati nella lingua tedesca. E, così, raggiunge la conclusione: « L'essenza dell'apparenza risiede nell'apparire (*Erscheinen*). Essa equivale al mostrarsi, al presentarsi, all'essere astante (*Anstehen*), allo stare davanti (*Vor-liegen*) [...]. Le stelle risplendono (*scheinen*): significa che sono presenti con il loro brillare. Apparenza (*Schein*) significa qui esattamente lo stesso che essere » (pp. 109-110).

Heidegger rileva che la connessione tra essere e apparenza ha esercitato grande influsso sullo spirito occidentale soprattutto nella formazione di determinati concetti, in particolare del concetto di *verità* che in origine significava *non-latenza*: questa accompagna anzi appartiene necessariamente all'essere (pp. 111-112). L'apparenza nel senso di *puro*

L'apparenza come possibilità intrinseca dell'essere

sembrare è conseguenza dell'essere stesso come sua possibilità intrinseca in quanto — come *physis* — consiste nell'apparire, nell'emergere per prospettive (p. 114).

La lotta dei greci per la conquista dell'essere

I greci hanno costantemente e tenacemente lottato per strappare l'essere all'apparenza e per proteggerlo contro di essa. Solamente nel perdurare della lotta tra essere ed apparenza essi sono giunti a conquistare l'essere all'essente e a condurre l'essente alla stabilità e alla non-latenza (verità): gli dèi e la città, i templi e la tragedia, gli agoni ginnici e la filosofia. Tra gli esempi che meglio evidenziano tale lotta Heidegger ricorda la tragedia di Edipo. In questo personaggio « la passione per la rivelazione dell'essere, ossia la passione della lotta per l'essere stesso, risulta spinta al massimo e nel modo più selvaggio » (p. 116).

Tre vie per un giusto rapporto dell'essere con l'essente: la via dell'essere, del nulla, dell'apparenza

Per mantenere l'essente nella luce e nella chiarità dell'essere si possono battere tre vie: a) la via dell'essere, che colloca l'essente al suo posto; b) la via del nulla, che esclude l'essente dal non essere; c) la via dell'apparenza, che dissimula ciò che l'essente effettivamente è.

Le tre vie non sono lasciate al capriccio personale: « Per l'uomo che si trova in mezzo all'essere che gli si schiude e che, sempre da tale posizione, è in grado di rapportarsi in questo o quel modo all'essente, le tre vie si mostrano necessarie. Bisogna che l'uomo, se vuole assumere il suo esserci (*Dasein*) nella chiarità dell'essere, collochi quest'ultimo al suo posto (*zum Stand*), lo sostenga nell'apparenza e contro l'apparenza, sottraendo in pari tempo l'essere e l'apparenza all'abisso del non essere » (p. 119). « Il sapere superiore — e ogni sapere comporta una superiorità — viene concesso solo a colui che ha sperimentato, sulla via dell'essere, la tempesta capace di trascinarlo via, a colui cui lo spavento della seconda via, quella che conduce all'abisso del nulla, non è rimasto estraneo, e che pure ha saputo accettare il rischio sempre incombente della terza via, quella della apparenza » (p. 122).

Le tre vie sono esigite dall'ambivalenza dell'essere, al quale competono essenzialmente la latenza e la provenienza da quella. « Questa provenienza costituisce l'essenza dell'essere, dell'apparente come tale. L'essere rimane incline a ritornarvi, sia nel grande occultamento e silenzio, sia nella più superficiale finzione e dissimulazione » (p. 123). Tra divenire ed apparenza c'è stretto legame: nella instabilità del loro rapporto con l'essere (p. 124).

3. Essere e pensare

Il pensare: modalità dell'essere

Il significato di questa distinzione viene chiarito mediante un confronto con le due precedenti: mentre il divenire e l'apparire sono sviluppi dell'essere stesso nell'ente, il pensare si colloca di fronte all'essere e gli si contrappone tanto da farne un oggetto. Il pensare, tratto distintivo del *Dasein*, è anzitutto modalità dell'essere. La distinzione essere-pensiero va studiata con la massima attenzione, in quanto precede tutte le altre distinzioni e, per intenderla rettamente occorre ricondurla alle origini: anche per essa è necessario il « ri-cominciamento », di modo che la verità primigenia venga restituita nei suoi propri limiti e con ciò nuovamente fondata (pp. 125-126). Occorre anzitutto prender nota del carattere prospettico del pensare: esso accade sempre dentro un determinato orizzonte, un determinato campo di osservazione. Non tenendo conto del valore prospettico del conoscere — assolutizzandolo — la gente in-

Carattere prospettico del pensare e valore prospettico del conoscere

corre spesso in gravi errori e deviazioni, talché « non riconosciamo più il campo stesso né ci vien nemmeno fatto di notare o di comprendere il problema che lo concerne » (pp. 126-127). Ma che cosa significa esattamente « pensare »? Attraverso l'analisi filologica (e non l'analisi logica, cfr. p. 130), in particolare di alcuni brani di Eraclito, Heidegger trae la conclusione che il campo di osservazione (cioè la prospettiva) da cui sono partiti i greci nel definire il pensiero e il suo rapporto con l'essere è stato quello del *logos*, secondo il significato originario di questo termine, che (come fa vedere Heidegger) voleva dire « cogliere », « raccogliere » ciò che emerge dalla latenza (verità), ciò che germoglia, si apre e si di-schiude (*physis*) (pp. 133 ss.). « *Logos* è il raccoglimento (*Sammlung*), l'insieme raccolto (*Gesammeltheit*), e che si mantiene in se stesso, dell'essente: vale a dire l'essere [...]. *Physis* e *logos* sono la stessa cosa. *Logos* caratterizza l'essere da un punto di vista nuovo eppure antico: ciò che è essente, ciò che sta in sé ben eretto e caratterizzato, è in sé e da sé raccolto e si mantiene in tale raccoglimento » (p. 139).

Analisi filologica di Eraclito: il "logos" come raccoglimento

Ma, accertata l'unità originaria del *logos* con l'essere e la *physis*, come spiegare la successiva separazione e contrapposizione? In realtà — a parere di Heidegger — la separazione è altrettanto originaria quanto l'unità. Il contrapporsi del *logos*, però, è diverso da quello del divenire e dell'apparire (p. 144). Per chiarire questo punto Heidegger esamina la dottrina di Parmenide: anch'egli esclude l'identità del pensiero con l'essere; anche per Parmenide il pensiero è un « raccoglimento » dell'essere: « riceve ciò che appare portandolo a fissarsi in posizione » (p. 146).

La separazione del "logos" dall'essere è originaria quanto l'unità

Il pensare è tratto specifico del *Dasein* (uomo). A proposito della determinazione dell'*essenza dell'uomo*, Heidegger fa tre osservazioni fondamentali: « 1) La determinazione dell'essenza dell'uomo non costituisce mai una risposta, bensì, essenzialmente, una domanda. 2) La proposizione di questa domanda e la sua risoluzione sono storiche, non in modo generico, ma in guisa da costituire l'essenza stessa della storia. 3) La domanda sull'uomo deve sempre venir posta in un rapporto essenziale con la domanda sull'essere. La domanda concernente l'uomo non costituisce mai una domanda di carattere antropologico, ma storico e metafisico. (La domanda non può essere soddisfacentemente proposta nell'ambito della metafisica tradizionale, la quale permane essenzialmente una "fisica") » (p. 148).

L'essenza dell'uomo: è una domanda; la proposizione e la risoluzione della domanda sono storiche; la domanda è storica e metafisica

Impostata storicamente la domanda relativa all'essenza dell'uomo, è logico che Heidegger si rivolga al mondo ellenico per rinvenire la risposta. Che cosa significa essere-uomo per i greci? Attraverso una penetrante esegesi di un famoso passo dell'*Antigone* di Sofocle, Heidegger trova che l'essenza dell'uomo consiste nel bisogno che ha l'essere di un luogo (*da*) per realizzare la sua apertura, il suo emergere, la sua non-latenza: « L'essenza dell'essere-uomo ci si schiude solo se è intesa a partire da questa necessità necessitata dall'essere stesso. Esistenza (*Dasein*) dell'uomo storico significa essere posto come il varco in cui la strapotenza dell'essere apparendo irrompe, affinché questo medesimo varco si infranga alla fine sull'essere » (p. 170).

La risposta alla domanda va ricercata nel mondo ellenico

Si procede poi ad una ulteriore determinazione della essenza del sapere (*noein*), percorrendo le tre vie di accostamento all'essere di cui s'era già parlato in precedenza (p. 174).

Fondamentale è il rapporto tra sapere e linguaggio: in effetti il lin-

Origine del linguaggio: quando l'uomo è in cammino verso l'essere

guaggio trae origine dal *logos* e mediante il *logos* dall'essere. Il linguaggio diventa realtà nel momento stesso in cui l'uomo si incammina verso l'essere. « La parola, il nominare, riporta l'essente che si schiude dal suo premere immediato e prepotente nel suo essere, e lo mantiene in questa apertura, delimitazione e stabilità [...]. La parola custodisce ciò che è originariamente raccolto, governando così il predominante, la *physis*. L'uomo, come colui che sta ed opera nel *logos*, nel raccoglimento, è il raccogliente che assume e porta a compimento la gestione del dominio del predominante (*physis*) » (p. 178). In questo cammino originario dell'uomo verso l'essere, il linguaggio, in quanto farsi parola dell'essere, fu essenzialmente poesia. « La lingua è la poesia originaria nella quale un popolo compone (*dichtet*) l'essere » (p. 178).

Studio filologico della parola "idea": ciò che si pro-spetta si pre-senta si pro-pone

Ma se in origine il *logos* (sia come pensiero sia come parola, linguaggio) era intimamente legato all'essere, come e quando ha avuto luogo la sua secessione? Heidegger ritiene di poterlo scoprire attraverso lo studio filologico della parola *idea*. Anche questa in origine aveva un riferimento diretto alla realtà, in quanto inizialmente significava « ciò che ci si pro-spetta, pre-senta, pro-pone, sta davanti a noi » (ciò può essere inteso sia come *essentia*, cioè come « ciò che è astante », sia come *existentia*, cioè come « ciò che sta fuori della latenza »). La secessione, la caduta, la deviazione, la riduzione dell'idea da pensiero a concetto, ha avuto luogo a partire da Platone, allorché l'*idea* si pone come interpretazione unica e determinante dell'essere e non più come una caratterizzazione della *physis*, la quale col suo apparire può sia spalancare uno spazio in cui essere raccolta (*logos*), sia assumere un aspetto e rendersi evidente in uno spazio già precostituito (*idea*) (pp. 185-190).

La secessione completa del pensiero dall'essere, tanto da consentire al *logos* di diventare normativo rispetto all'essere, è stata operata da Aristotele con la sua logica (pp. 191 ss.).

La scienza moderna è un mero calcolare

Per attuare il « ricominciamento » occorre scardinare la logica dalle fondamenta (p. 193). Eppure — riconosce lo stesso Heidegger — anche la secessione del pensare dall'essere fa parte della storia dell'essere: essa si è compiuta dall'interno. Infatti l'apprensione (*noein*) e il raccoglimento (*logos*) « costituiscono l'economia del rivelarsi della non-latenza nell'essente. Il trasformarsi della *physis* e del *logos* in idea e in enunciazione trova il suo intrinseco fondamento in un passaggio dalla essenza della verità come non-latenza alla verità come giustezza » (p. 195). La secessione del pensiero dall'essere è diventata totale quando — attraverso l'intelletto e la ragione — si è giunti alla scienza moderna che è mero calcolare (p. 188). La secessione del pensiero dall'essere ha comportato necessariamente fraintendimenti e travisamenti anche riguardo ai concetti di divenire e di apparire (pp. 199-200).

4. Essere e dovere

Distinzione tra essere e dovere: irrigidimento dell'essere in "idea" e "ousia"

Con l'identificazione dell'essere con l'*ousia* (Aristotele) si è spianato il terreno alla separazione del dovere dall'essere; mentre con la subordinazione dell'essere al pensiero si è spalancata la porta alla subordinazione dell'essere al dovere. L'inizio di questa distinzione risale però già a Platone con la subordinazione delle Idee (= essere) al Bene. Questo è normativo e « conferisce all'essere la potenza di essere » (p. 201).

La distinzione tra essere e dovere è semplicemente una conseguenza logica dell'irrigidirsi dell'essere nel suo carattere di *idea* e di *ousia*.

La separazione tra essere e dovere si è trasformata in contrapposizione nella filosofia moderna a partire da Kant (pp. 202-203). Si denunciano quindi le ambiguità che circondano il concetto di valore (p. 204).

Dall'esame delle quattro distinzioni emerge un identico risultato: l'identificazione dell'essere con *permanenza, identità, sussistenza, pro-porsi*, che « esprimono in fondo la stessa cosa: la costante presenzialità (*ständige Anwesenheit*): l'*on* in quanto *ousia* » (p. 206).

La questione del *nichilismo*: interrogarsi sull'essere è l'unica via per sottrarsi al nichilismo, perché questo ha luogo « là dove si rimane attaccati all'essente consueto, dove si pensa che sia sufficiente assumere l'essente, com'è stato fatto fino ad oggi, come essente puro e semplice e basta. Ciò significa respingere la domanda sull'essere e trattare l'essere come un nulla (*nihil*), il che anche in certo senso « è », in quanto non sussiste come un essente, ma si essenzia (*west*). Il nichilismo è questo occuparsi soltanto dell'essente dimenticando l'essere » (p. 207).

L'interrogativo intorno all'essere deve ripartire da capo: « è necessaria una nuova radicale esperienza dell'essere in tutta l'ampiezza della sua possibile essenza » (p. 208), mettendo in disparte la prospettiva del *logos* per assumere una nuova prospettiva, che potrebbe essere quella del *tempo*, come Heidegger ha proposto di fare in *Essere e tempo*, un saggio che « non rappresenta, in un tale ordine di idee, un libro ma un compito » (p. 210).

4. Alcune osservazioni sulla « metafisica » di Heidegger

Lo studio heideggeriano dell'essere è un'ontologia

Anche se Heidegger non gradisce l'espressione a causa dell'impoverimento che ha subito nell'epoca moderna, il suo studio sull'essere è indubbiamente un'*ontologia*, perché è tutto e solamente studio sull'essere, per sottrarlo finalmente a quell'oblio in cui lo ha lasciato cadere il pensiero occidentale.

A causa del tradimento dell'essere, operato dalla metafisica stessa, la via che Heidegger intende seguire per restituire chiarezza all'essere non è quella della metafisica, bensì quella della *fenomenologia*: non va oltre (*metà*) gli enti per scoprire l'essere, ma cerca di cogliere l'essere negli enti stessi.

La ricerca di Heidegger è fenomenologica e storica

Non essendo metafisica e pertanto trans-istorica, ma semplicemente fenomenologica, la ricerca di Heidegger diviene necessariamente storica: l'essere che gli si manifesta altro non è che l'essere che si attua nella storia, la quale a sua volta altro non è che la sequenza delle non-latenze, cioè delle epifanie dell'essere.

Il duplice atteggiamento della via positiva e della via negativa

Ma Heidegger non vuole bloccare l'essere nella storia: in questa l'essere si rivela ma allo stesso tempo si cela. Per questo motivo, di fronte all'epifania dell'essere negli enti, occorre assumere un duplice atteggiamento, di accoglienza e riconoscimento (via positiva) e di critica e di rifiuto (via negativa). Ma nessuna delle due vie è sufficiente per esibire la verità dell'essere: non la prima perché ciò che ci si rivela non è l'essere ma soltanto alcune sue rifrazioni limitate, non la seconda perché

togliendo i veli dell'essere non ci si trova davanti all'essere stesso bensì al nulla.

E tuttavia per raggiungere la sorgente degli enti occorre uscire da essi. Con un grande *salto* extra-mondano Heidegger crede di potersi installare immediatamente nell'essere, pienezza infinita di realtà indicibile, incomunicabile, da cui, certo, procedono gli enti, ma procedono come strane epifanie, che dicono e non dicono, simboli che segnalano e allo stesso tempo nascondono. L'essere li genera *fatalmente* (non per libera decisione e come donazione gratuita come insegna la dottrina della creazione): li getta fuori da sé (*werfen*) ma non per conservarli nell'essere bensì per infrangerli e disintegrarli (*zerbrechen*): gli enti sono gettati fuori come bollicine di vapore acqueo da uno stagno, per rendere visibile ed occultare allo stesso tempo la sorgente.

La generazione fatale degli enti da parte dell'essere

Il saggio di Heidegger possiede alcuni meriti innegabili:

— di avere posto il problema dell'essere con vigore, chiarezza, radicalità come rare volte è avvenuto nel corso dei secoli;

— di avere individuato e riconosciuto come domanda metafisica fondamentale, quella che si interroga sull'essere degli essenti (e non su altri aspetti più o meno importanti, ma secondari rispetto alla loro pertinenza all'essere);

— d'avere cercato la risposta nella direzione giusta: quella dell'essere stesso, non nella direzione del nulla oppure di qualche ente supremo;

— d'avere dato una risposta parzialmente positiva e parzialmente negativa; perché negli enti si dà certamente una manifestazione o apertura dell'essere, ma si tratta sempre di una manifestazione parziale che lascia nella sua profonda latenza gran parte del mistero dell'essere.

La dimensione mistica del piano noetico: limite del discorso transmetafisico di Heidegger

Ciò che suscita maggior perplessità nel discorso transmetafisico heideggeriano è il piano noetico nel quale Heidegger pretende di collocarlo, che non è più quello del ragionamento speculativo bensì della esperienza « mistica »: si pretende di esperire l'essere direttamente, scavalcando con un salto tutto il mondo degli essenti.

Il superamento della metafisica tanto reclamato da Heidegger può aver luogo in due modi: o con la mistica filosofica oppure con la religione. Heidegger opta per la prima via, probabilmente senza rendersi conto che anche tale opzione ha le sue falle e accusa notevoli svantaggi rispetto alla religione. Anzitutto perché Heidegger avanza la pretesa d'essere il profeta, l'oracolo, il pastore dell'essere, senza presentare alcuna credenziale di tale missione (ciò che invece fanno regolarmente i profeti che dicono di parlare in nome di Dio). In secondo luogo perché non adduce nessuna valida giustificazione a favore della tesi secondo cui solo i filosofi e i poeti (non i contadini, gli operai, gli artisti, ecc.) sono oracoli dell'essere.

La differenza ontologica tra essente ed essere in Heidegger è apparente

La seconda grande riserva che suscita il pensiero di Heidegger è che la differenza ontologica tra essenti ed essere — su cui giustamente insiste — risulta più apparente che reale, perché nella sua speculazione l'essere non dispone di una propria realtà distintamente dagli essenti. Nonostante la notevole diversità di linguaggio, nella sostanza la posizione di Heidegger non differisce da quelle di Plotino, Spinoza, Fichte, Hegel: la sostanza è sempre « panteistica »: gli essenti si identificano con l'essere, e l'essere, a sua volta, si identifica con gli essenti.

QUESTIONARIO DI VERIFICA E DISCUSSIONE

1. Origine e storia della metafisica: Aristotele, Tommaso d'Aquino, Kant.
2. Distinzione (e rapporti) tra scienza e filosofia (metafisica).
3. Caratteristica della domanda metafisica fondamentale.
4. Perché la domanda metafisica è un salto?
5. Rapporti tra essere, metafisica e storia.
6. Rapporti tra essere e linguaggio.
7. Plurisemanticità del termine « essere ».
8. Perché l'essere non è un genere?
9. Analogia dell'essere.
10. Alcune concezioni dell'essere: Parmenide, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Scoto, Hegel, Heidegger.
11. La differenza ontologica tra gli essenti e l'essere.
12. La distinzione tra essenza ed esistenza (in Heidegger e Tommaso d'Aquino).
13. Rapporti tra l'essere e le sue limitazioni.
14. Fondamentale ambiguità delle limitazioni dell'esesre.
15. Storia dell'oblio dell'essere, attraverso la storia dei concetti di divenire, apparire, pensare e dover-essere.
16. Perché il pensare è la più importante limitazione dell'essere?
*17. La svolta (*Kehre*) heideggeriana: da* Essere e tempo *alla* Introduzione alla metafisica.

Parte quinta: GLOSSARIO DEI PRINCIPALI TERMINI FILOSOFICI

Accidente - Secondo la definizione aristotelica, a. è tutto ciò che accompagna la sostanza come qualcosa di non essenziale. A differenza della sostanza, la quale ha un proprio atto d'essere e pertanto sussiste in se stessa, l'a. non dispone di un proprio atto d'essere ma lo riceve dalla sostanza alla quale inerisce. Secondo la classificazione di Aristotele tutte le sostanze materiali sono accompagnate da nove a. principali: qualità, quantità, azione, relazione, passione, luogo, tempo, situazione, abito.

Alienazione - Questo termine deriva dal latino *alienatio*; in origine aveva un significato giuridico e significava la vendita o cessione ad un altro (*alius*) di qualche cosa. È entrato nella letteratura filosofica a partire dall'intuizione di San Tommaso della *reditio completa subiecti in se ipsum*, ovvero della struttura della coscienza che conquista la propria identità attraverso l'itinerario dell'in-se | per-se | in-se e per-se |. Il momento del per-se indica il rapporto intenzionale della coscienza con l'*alienum* (l'altro da sé) costituito dal mondo delle cose e del tu. Attraverso il momento dell'alienazione, la coscienza distingue se stessa dal mondo e si autopossiede (in-se e per-se). Successivamente, il termine è entrato in filosofia prima per merito di Hegel, per il quale sta ad indicare la separazione dell'Idea o della Coscienza da se stessa, e poi di Marx, per il quale significa l'espropriazione dell'uomo dei propri diritti fondamentali, in particolare del lavoro e del suo guadagno. Nell'uso filosofico corrente a. indica la condizione di colui che per svariate ragioni (sociali, politiche, economiche, religiose, metafisiche, ecc.) non appartiene a se stesso. Il termine, perdendo così il suo originario significato di positiva fase di passaggio della realizzazione della coscienza, ha finito per indicare la condizione di colui che ha smarrito se stesso. È una categoria fondamentale della filosofia esistenzialistica e personalistica.

Amicizia - È l'inclinazione affettiva reciproca tra due persone. L'importanza filosofica di questo termine deriva soprattutto dal ruolo assegnato alla *philia* dai filosofi greci (Pitagora, Platone, Aristotele, Epicurei e Stoici), che fanno di essa una condizione essenziale per il progresso morale e per il raggiungimento della felicità.

Ammirazione - È l'atteggiamento di stupore e di sorpresa davanti a

qualche cosa di insolito, di straordinario. Per Aristotele l'a. è il principio di ogni filosofare, mentre per Cartesio costituisce l'origine di tutte le passioni. L'a. è una speciale facoltà dello spirito umano, che si distingue sia dalla intelligenza sia dalla volontà, e mentre la prima ha per oggetto la verità e la seconda la bontà delle cose, l'a. ha per oggetto la bellezza.

Amore - Nome comune a tutte le inclinazioni verso qualsiasi tipo di bene. Si distinguono due tipi fondamentali di a.: a. di concupiscenza (quando ha di mira il possesso della cosa amata), a. di benevolenza (quando ha di mira la crescita nell'essere della cosa amata). L'a. è la categoria suprema dell'etica, la quale, essendo studio del bene e dei mezzi principali per conseguirlo, deve necessariamente far riferimento all'a. L'a. di concupiscenza è, ovviamente, egoista; mentre l'a. di benevolenza è essenzialmente altruista. A questo si dà anche il nome di carità (*agape*, in greco).

Analisi, analitico - Termini importanti soprattutto nella logica aristotelica e nella filosofia kantiana. L'a. o metodo a. consiste nello scomporre un tutto nelle sue parti. Analitica per Aristotele è sinonimo di logica formale, mentre per Kant l'analitica è lo studio delle forme dell'intelletto, e di conseguenza l'*analitica trascendentale* è la scienza delle forme *a priori* dell'intelletto. Ancora per Kant giudizio a. è quello nel quale il predicato è contenuto nel soggetto (mentre giudizio sintetico è quello in cui il predicato non è contenuto nel soggetto).

Analogia - In generale significa « somiglianza ». In logica designa sia una forma di ragionamento (ragionamento per a.) sia un tipo di predicazione (la predicazione analogica). Il ragionamento per a. si distingue sia dalla deduzione sia dall'induzione, in quanto procede dal particolare al particolare (da un caso simile ad un altro caso simile), mentre la deduzione procede dall'universale al particolare, e viceversa l'induzione dal particolare all'universale. Come forma di predicazione, l'a. si distingue dall'univocità e dall'equivocità. Mentre nell'univocità un termine viene applicato a molti soggetti in senso identico, e nell'equivocità in senso totalmente diverso, nell'a. è applicato in senso parzialmente eguale e parzialmente diverso. Si distinguono tre tipi principali di a. predicativa: di attribuzione, di proporzionalità propria e di proporzionalità metaforica. L'a. è una categoria fondamentale per la verifica del linguaggio metafisico e religioso.

Anima - Deriva secondo i filologi o dal greco *anaigma* (senza sangue) o dal greco *ánemos* (soffio, vento). Il termine viene universalmente adoperato per significare il principio primo della vita. I pensatori antichi e medioevali solevano distinguere tre a.: vegetativa, sensitiva e razionale. Secondo molti scolastici nell'uomo le tre a. sono formalmente distinte; invece secondo san Tommaso si dà nell'uomo soltanto l'a. razionale la quale svolge anche le attività delle a. inferiori. A. si distingue dalla parola *spirito*, sia in quanto contiene l'idea di una sostanza spirituale, sia in quanto è più comprensiva, dal momento che la parola *spirito* si applica soprattutto alle operazioni intellettuali.

Antropologia - È lo studio dell'uomo (dal greco *anthropos* = uomo, *logos* = studio). Si danno tre tipi principali di a.: culturale (o scientifica), filosofica e teologica. La prima studia l'uomo con criteri scienti-

fici e si propone di ricostruire gli elementi costitutivi delle culture primitive o tradizionali. L'a. filosofica cerca di risolvere col puro ragionamento l'enigma umano in tutti i suoi molteplici aspetti: ontologico, etico, politico, religioso, storico, ecc. Infine l'a. teologica procura di ottenere un'intelligenza approfondita e sistematica del mistero dell'uomo alla luce della Parola di Dio.

Arte - L'a. è ogni produzione di bellezza da parte di un essere cosciente. L'oggetto dell'attività artistica (o estetica) è la bellezza, come oggetto di quella scientifica è la verità, di quella etica la bontà, di quella religiosa il sacro, di quella tecnologica l'utile. Perciò l'a. si distingue dalla tecnica. L'artista facendo un'opera d'a. si propone anzitutto di dare espressione sensibile alla bellezza (in un disegno, un edificio, un quadro, ecc.). L'opera d'a. non è mai una semplice riproduzione di fatti naturali. Perché si dia opera d'a. occorre originalità, genialità, creatività.

Aseità - Indica la condizione dell'essere che esiste di per sé. Il concetto di a. è presente nella patristica in relazione alla natura di Dio. In Cartesio e Spinoza riguarda la sostanza. Nell'assiologia di Nicolai Hartmann l'a. è riferita alla sussistenza dei valori.

Assiologia - È lo studio filosofico dei valori (dal greco *axios* = degno, valido; e *logos* = studio). È una disciplina che deve le sue origini, almeno indirettamente, a Nietzsche con la sua aspra critica dei valori tradizionali e il tentativo di capovolgerli in valori « mondani », terrestri. Ma il suo vero fondatore fu Rudolf H. Lotze (1817-1881), un contemporaneo di Nietzsche. Egli distingueva tre regni di ricerca: regno dei fatti, regno delle leggi universali e *regno dei valori.* I primi due sono studiati dalla ragione con il metodo analitico e possono essere considerati in prospettiva meccanicistica, il terzo è appreso dal *sentimento* e implica necessariamente una prospettiva spiritualistica. Infatti, secondo Lotze, fondamento ultimo di tutti i valori e valore assoluto esso stesso è Dio.

Astrazione - Denota l'attività con cui l'intelletto (agente) ottiene la conoscenza delle idee universali. La loro conoscenza, secondo la teoria dell'a. (che fu elaborata per primo da Aristotele e fu ripresa nel Medioevo da san Tommaso), non avviene né per anamnesi, cioè il ricordo di quanto l'anima ha contemplato nell'Iperuranio prima di entrare nella prigione del corpo (Platone), né per illuminazione divina (Agostino), bensì mediante l'azione dell'intelletto, che ricava dai dati della fantasia ciò che è fondamentale, essenziale, trascurando ciò che è accidentale, peculiare di un fenomeno particolare. Così, per esempio, dal fantasma (immagine) di questo colore (bianco, verde, ecc.) l'intelletto ricava l'idea di verde.

Ateismo - È la negazione di Dio (dal greco *a-theòs* = senza Dio). Fenomeno già noto nell'antichità, ha acquistato vasta diffusione soltanto dopo la rivoluzione francese. Si distinguono due forme principali di a.: teorico e pratico. Il primo è il risultato di una speculazione più o meno sistematica e rigorosa (e viene anche chiamato a. scientifico), il secondo corrisponde all'indifferenza religiosa, ed è la negligenza di ciò che riguarda Dio nella vita quotidiana.

Atto - Categoria fondamentale della metafisica aristotelica insieme al

suo correlativo, la potenza. A. designa tutto ciò che è perfezione, completezza, realizzazione, definizione, mentre la potenza indica ciò che è imperfetto, incompleto, indefinito. Nelle cose materiali l'a. non si identifica mai con l'essere stesso della cosa, ma soltanto con la forma; mentre la potenza si identifica con la materia. Perciò a. e potenza non sono enti, ma principi primi dell'ente: l'a. è il principio attivo e la potenza il principio passivo. Aristotele distingue due gradi dell'a., che chiama primo e secondo. Il primo è la forma sostanziale di una cosa; il secondo è l'esercizio di un'operazione. Nella filosofia moderna l'a. è una categoria che riguarda più l'etica che la metafisica, e designa le azioni compiute da una persona. Per assumere connotazione etica un a. dev'essere libero.

Autocoscienza - Il termine indica l'operazione con cui l'uomo conosce se stesso. I filosofi moderni distinguono due specie di a.: concomitante e riflessa. La prima si dà sempre: non è diretta ma indiretta, non è espressa ma tacita, non è focalizzata ma opaca; ha luogo simultaneamente alla conoscenza di qualsiasi oggetto o evento. La seconda, quella riflessa, che è diretta, esplicita e focalizzata, si ottiene quando una persona concentra l'attenzione su se stessa, sui propri atti, operazioni, facoltà, in altre parole sul proprio io, con lo scopo di rendersi conto di ciò che è o di ciò che fa. L'a. è operazione di capitale importanza ed interessa soprattutto due questioni: la spiritualità dell'Io e la sua identità.

Bello, bellezza - Designa tutto ciò che suscita nell'uomo il sentimento dell'ammirazione. È l'oggetto dell'estetica. Nella filosofia scolastica spesso si affianca il b. (bellezza) all'uno, al vero e al bene, come quarto trascendentale dell'essere.

Bene - Secondo la classica definizione di Aristotele, il b. è tutto ciò che è oggetto di appetizione, di desiderio. Il b. interessa sia la metafisica sia l'etica. Dalla prima è visto come una delle qualità trascendentali dell'essere (insieme all'uno, al vero e al bello). Dalla seconda è considerato come il fine a cui l'uomo indirizza costantemente le proprie azioni.

Categoria - Significa classe di predicati (o predicamenti). Aristotele, che fu il primo a fissarne la classificazione, definisce le c. come idee generali che non sono riconducibili a nessun'altra. Sono dieci: sostanza, qualità, quantità, azione, passione, relazione, tempo, luogo, posizione e rivestimento (abito). Per Kant e la scuola kantiana, le c. sono i concetti fondamentali dell'intelletto puro, forme *a priori* della nostra conoscenza, che rendono possibili tutte le funzioni del pensiero discorsivo.

Causa - È tutto ciò che in qualche modo contribuisce alla produzione di qualche cosa. È di Aristotele la classica divisione delle c. in quattro specie: materiale, formale, efficiente e finale. Le prime due designano la materia e la forma, e per questo sono dette c. intrinseche, mentre la c. efficiente indica l'agente e la c. finale lo scopo per cui una cosa viene prodotta o un'azione compiuta. Non rientrando tra gli elementi costitutivi di ciò che viene prodotto, le c. agente e finale sono dette c. estrinseche. Molto si è disputato nella filosofia moderna sia intorno alla c. agente come a quella finale.

Concetto - Denota una conoscenza universale, astratta ed è praticamente sinonimo di idea universale. Le diverse scuole filosofiche differiscono profondamente sia nella spiegazione dell'origine dei c. sia nell'assegnazione del loro valore. Quanto all'origine, Platone propone la teoria dell'*anamnesi*, cioè del ricordo; Aristotele la teoria dell'astrazione; Agostino la teoria dell'illuminazione e Kant quella della struttura *a priori* dell'intelletto. Quanto al valore, si sono proposte tre soluzioni: i c. non hanno nessun valore, essendo dei puri nomi (*flatus vocis*); hanno valore totalmente oggettivo e rispecchiano realtà sussistenti in *rerum natura*: le Idee dell'Iperuranio; hanno un valore parzialmente oggettivo e parzialmente soggettivo: oggettivo quanto al contenuto, soggettivo quanto alla forma (l'universalità esiste solo nella mente). La prima è la soluzione dei nominalisti e degli empiristi; la seconda è la soluzione di Platone e dei suoi discepoli; la terza è la soluzione di Aristotele, di san Tommaso e dei loro rispettivi seguaci.

Conoscenza - Il termine è usato sia per designare l'attività con cui si diviene consapevoli di qualche cosa, di qualche oggetto, sia l'informazione acquisita mediante tale attività. Nell'uomo si distinguono varie forme di c.: in particolare quella sensitiva, quella immaginativa (o fantastica) e quella intellettiva. Quella intellettiva può nuovamente suddividersi in ordinaria (o comune), scientifica, filosofica e religiosa. I livelli conoscitivi sia rispetto alle attività sia rispetto ai risultati sono intimamente collegati tra loro e intercomunicanti. Cosicché nell'uomo la c. intellettiva dipende (geneticamente) da quella sensitiva, mentre a sua volta quella sensitiva tende a trasfigurarsi in quella intellettiva.

Corpo - In generale designa ogni oggetto materiale appreso dai sensi, cioè ogni gruppo di qualità che ci rappresentiamo come stabili, indipendente da noi e posto nello spazio. In particolare, per quanto concerne la filosofia, indica la parte materiale dell'essere umano. Mentre la filosofia platonica ha visto nel c. un elemento negativo ed accidentale; quella aristotelica e tomistica hanno considerato il c. come elemento costitutivo essenziale della realtà umana: per Aristotele, come per san Tommaso, l'uomo è un sinolo (un insieme) di anima e di c. Per contro, molta filosofia moderna, capovolgendo la posizione platonica, ha preteso di identificare l'essere dell'uomo con il suo c., ma in tal modo essa ha contribuito non poco, oltre che ad una profonda svalutazione della persona umana, anche all'imbarbarimento e alla brutalizzazione (i tedeschi l'hanno chiamata appunto *Brutalisierung*) della nostra società.

Coscienza - È la facoltà che informa l'uomo del bene e del male: gli dice se un'azione è buona o cattiva e perciò se è suo dovere compierla o evitarla, e che approva o disapprova ciò che si è compiuto a seconda che un'azione sia stata buona o cattiva. Mediante la c. « non vengono sentite tanto le norme quanto, in maniera immediata, l'istanza o l'appello del valore o del disvalore, della ricchezza e pienezza come attrattiva ed esigenza del bene, oppure come danno o minaccia da parte del male e delle sue tristi conseguenze. La base è data da una ricettività, insita nell'uomo, all'elemento morale, compresa la decisione ultima, che con esso si dà sull'essere-persona » (R. Hoffmann). La c. è pertanto la sorgente diretta e il criterio immediato dell'eticità di un'azione.

Cosmologia - In filosofia il termine è usato per quella parte che studia la realtà materiale (dal greco *cosmos* = mondo e *logos* = studio). Aristotele questa parte l'ha chiamata *Fisica*. Il suo obiettivo non è semplicemente quello di spiegare la costituzione fondamentale dei corpi (materia e forma), la ragione della loro individuazione, le condizioni del loro esistere (spazio e tempo), ma anche l'origine prima e il fine ultimo del mondo materiale.

Creazione - In senso lato indica ogni genere di produzione; in senso stretto designa l'azione con cui Dio trae dal nulla tutte le cose. Secondo la definizione latina la c. è *productio rei ex nihilo sui et subiecti*: è produrre una cosa dal nulla rispetto sia alla forma, sia alla materia (*subiecti*). Mentre gli uomini nelle loro « creazioni » traggono le cose dal nulla rispetto alla forma (in effetti l'uomo può soltanto trasformare materiali già esistenti) e non rispetto alla materia; è privilegio di Dio trarre le cose dalla condizione di totale inesistenza. Insegnata dalla Bibbia (*Gn.* 1,1 ss.) questa verità è stata ripresa sul piano razionale dalla filosofia cristiana, della quale è divenuta una delle dottrine emblematiche.

Cultura - Della c. si danno tre accezioni principali: elitaria, pedagogica e etnologica. Secondo la prima accezione, c. significa *erudizione* (ha c. chi possiede molte cognizioni, o in generale o in un campo ristretto, come l'arte, la musica, la filosofia, ecc.). Secondo la seconda accezione, c. significa educazione: è la c. del corpo (c. fisica) o dell'anima (c. morale e spirituale), c. degli istinti o degli affetti, ecc. Di questa c. si occupa la pedagogia. Secondo la terza accezione, la c. è la forma spirituale di una società, tutto ciò che la unisce all'interno e la distingue dalle altre società all'esterno (come fa la c. italiana per gli italiani, quella francese per i francesi, quella cinese per i cinesi, ecc.). La c. intesa in questo ultimo senso costituisce l'oggetto sia dell'antropologia culturale sia della filosofia della c.

Deduzione - È un procedimento raziocinativo con il quale da principi o proposizioni generali o universali si discende verso conclusioni meno universali o particolari. La forma ideale e perfetta della d. è il sillogismo, il quale è un ragionamento che consta semplicemente di due premesse e di una conclusione. Creatore della scienza della d., cioè della *Logica*, fu Aristotele. Kant denomina « deduzione trascendentale » il suo procedimento con cui cerca di stabilire quali sono i concetti *a priori* (cioè le categorie) che vengono applicati agli oggetti dell'esperienza nei vari tipi di giudizi.

Definizione - Secondo Aristotele, la d. è « l'enunciato che esprime la quiddità, cioè l'essenza di una cosa ». La filosofia moderna si rifiuta di dare alla d. un senso così marcatamente ontologico e metafisico e per d. intende semplicemente un'operazione logica mediante la quale si determina la comprensione caratterizzante un concetto oppure una parola

Dialettica - Questo è un termine che attraverso i secoli ha acquisito valenze semantiche molto differenti. Nella filosofia greca generalmente significa « arte del dialogo e della discussione »; nella filosofia medioevale equivale alla logica formale in opposizione alla retorica. Kant chiama d. tutti i ragionamenti illusori e definisce in generale la d. « una logica

dell'apparenza ». Per Hegel la d. è, invece, il procedimento di ogni autentico conoscere, in quanto la realtà stessa (dell'Idea) si evolve attraverso un movimento dialettico: vale a dire passando dalla tesi all'antitesi per raggiungere successivamente una sintesi che costituisce a sua volta la tesi per una nuova antitesi e così via. Il termine, secondo l'uso hegeliano, è stato ripreso da Marx, il quale però concepisce la d. non in maniera ternaria (tesi, antitesi, sintesi), bensì binaria (tesi, negazione della tesi, negazione della negazione e così via).

Differenza - In generale, denota la relazione di alterità tra cose che sono identiche sotto altri aspetti. Un ruolo importante occupa il termine nelle filosofie di Kierkegaard e Heidegger. Il primo, con l'espressione « infinita differenza qualitativa », indica l'alterità che vige tra Dio e l'uomo; mentre il secondo, con l'espressione « differenza ontologica », designa l'alterità che si dà tra l'Essere e gli enti.

Dio - Per D. in generale si intende l'essere supremo, assolutamente primo nell'ordine metafisico, morale, assiologico e religioso. Di lui la filosofia, che ha come compito specifico lo studio delle cause ultime, si deve occupare necessariamente e l'ha sempre fatto, conseguendo, peraltro, risultati assai disparati, che tuttavia presentano una concatenazione logica impressionante: nel pensiero greco D. è una realtà del tutto trascendente, estranea alle vicende di questo mondo (Platone, Aristotele, Stoici, Plotino); nel pensiero cristiano D. è una realtà (Persona) ad un tempo trascendente e immanente; nel pensiero moderno (Spinoza, Fichte, Hegel, ecc.) D. diviene una realtà immanente che si identifica col mondo e con la storia; nel pensiero contemporaneo (pensiero ateo o nichilista di Nietzsche, Russell, Sartre, ecc.), D. « muore » e cessa di occupare un posto nel mondo, nella cultura e nella storia. La morte di D. segna inevitabilmente però anche la morte della metafisica, della morale, dell'assiologia e della religione e purtroppo, come riconosce Foucault, anche la morte dell'uomo.

Divenire - D. significa condizione di mutazione, di cambiamento. Della realtà innegabile del d. i filosofi hanno dato valutazioni contrastanti. Parmenide, movendo da una concezione statica dell'essere, considera il d. in modo totalmente negativo e lo reputa una pura illusione. Eraclito e molti filosofi moderni e contemporanei, che hanno dell'essere una concezione profondamente dinamica, tendono a risolverlo nel d. Ma è un grosso errore contrapporre il d. all'essere e viceversa, perché il d. non è altro che una modalità dell'essere, modalità che lo accompagna necessariamente quando l'essere si trova come in tutti gli enti finiti e creati in condizione di incompiutezza e in cammino verso il suo compimento. Però è errore non meno grave identificare il d. con l'essere, perché in tal modo se l'essere è davvero mero d., allora il d. è fatua illusione, inconsistente apparenza, come affermava Parmenide.

Empatia - Categoria psicologica che indica la capacità del soggetto di immedesimarsi nella realtà dell'altro. La nozione di e. ha trovato la sua più efficace fondazione filosofica nel pensiero fenomenologico di Edith Stein, che giunge a considerarla come la via d'accesso al « regno dello spirito », coincidente con il regno dei valori. L'e. occupa, inoltre, un posto di rilievo nei metodi della psicologia clinica, in particolare in Rogers.

Epistemologia - Il termine significa « studio della conoscenza » (dal greco *epistème* = conoscenza e *logos* = studio). È usato in due sensi: per indicare lo studio dell'origine e del valore della conoscenza umana in generale (e in questo senso è sinonimo di gnoseologia o critica) oppure per significare lo studio delle scienze (fisiche e umane) dei principi su cui si fondano, dei loro criteri di verifica e di verità, del valore dei sistemi scientifici.

Ermeneutica - Dal greco *ermeneuein* = interpretare. È la teoria generale dell'interpretazione. Nel linguaggio ecclesiastico tradizionale questo termine indicava quella disciplina teologica che fissa le regole e i metodi per la retta interpretazione della Bibbia. Attualmente, grazie allo sviluppo di quell'indirizzo filosofico chiamato *nuova ermeneutica* (Gadamer, Ricoeur), il termine e. ha acquisito un significato più esteso e più profondo e sta ad indicare una prospettiva di pensiero che assegna sia alla filosofia che alla teologia il compito di interpretare, poiché l'uomo stesso è un essere che vive nella precomprensione e nell'interpretazione delle cose e della storia.

Esistenza - Nel linguaggio più comune il termine denota semplicemente il fatto che qualche cosa è. In filosofia ha acquisito valenze semantiche più precise soprattutto nel pensiero di san Tommaso e di Heidegger. Per san Tommaso l'e. (più esattamente l'*actus essendi*, l'atto dell'essere) è ciò che dà attualità ad un'essenza ed insieme all'essenza costituisce i due principi ontologici primari e principali di qualsiasi ente. Per Heidegger l'e. è la proprietà dell'uomo di non essere chiuso dentro la sua essenza, ma di trovarsi fuori di sé (ex-sistere), incamminato verso le proprie possibilità.

Esperienza - Termine che presso i filosofi moderni ha acquisito valenze semantiche molto differenti e divergenti. Per i filosofi inglesi l'e. si identifica con la conoscenza sensitiva e rappresenta l'espressione massima del sapere umano (e di conseguenza diviene criterio di verifica e di verità per qualsiasi altra forma di sapere). Per questo motivo, si nega valore cognitivo a tutto ciò che non è riconducibile all'e. Questa accezione riduttiva del termine, condivisa anche dai positivisti, dai neopositivisti e dai marxisti, è respinta dagli altri filosofi, per i quali merita il nome di e. tutto ciò che l'uomo è in grado di apprendere attraverso i molteplici canali percettivi di cui dispone.

Essenza - Questo termine denota l'elemento formale costitutivo di una cosa, l'elemento che la assegna ad una determinata specie e allo stesso tempo la separa da tutte le altre specie. Per esempio, la ragionevolezza per l'uomo. L'e. non basta da sola a formare l'essere di una cosa. Per questo si esige un secondo principio, l'esistenza o atto di essere. I due principi, e. ed esistenza non sono distinguibili fisicamente ma soltanto metafisicamente. Secondo san Tommaso, e. ed esistenza si trovano nel rapporto di potenza e atto: in effetti è l'esistenza (più esattamente l'atto dell'essere, *actus essendi*) che conferisce attualità ad un'e. In Dio e. ed esistenza si identificano.

Essere - Da sempre il termine e. è plurisemantico e, secondo i casi, varia da un minimo di comprensione (quando si limita a significare la presenza o *posizione* di una cosa, come dice Kant) ad una comprensione

sconfinata, che « abbraccia tutte le perfezioni », come afferma san Tommaso. Secondo Aristotele, Tommaso e Heidegger studiare l'e., le sue proprietà e le sue manifestazioni è compito primario della metafisica.

Estetica - Termine tratto dal greco *aisthesis* (= sensazione), e creato da Baumgarten come titolo della sua opera *Aestetica* (1750), che aveva per oggetto l'analisi e la formazione del gusto. Di solito la si adopera per denominare quella parte della filosofia che si occupa dell'arte: della sua natura, principi, funzioni e distinzione dalle altre attività dello spirito.

Etica - Dal greco *ethos* = costume. È la scienza che ha per oggetto il fine della vita umana e i mezzi per raggiungerlo. Storicamente la parola e. è stata applicata alla morale sotto tutte le sue forme, sia come scienza del comportamento effettivo degli uomini, sia come arte di guidare il comportamento. Propriamente l'e. si dovrebbe occupare del bene quale valore primario da assumere dalla libertà come guida delle proprie scelte.

Fede - In generale si intende la disposizione del credente ad abbandonarsi fiduciosamente nelle mani di Dio e ad accettare umilmente la sua parola. In modo ulteriore, la f. è definita come assenso della mente e della volontà alle verità rivelate da Dio e proposte dalla Chiesa come tali e accettate non in forza della loro intrinseca evidenza, bensì sull'autorità di Dio stesso il quale non inganna né può ingannare. Come dice sant'Agostino, la f. consiste nel credere, nell'accettare ciò che non è manifesto alla ragione. Il suo oggetto proprio sono i misteri.

Felicità - È la condizione di completo soddisfacimento di tutte le proprie aspirazioni, soprattutto di quelle che assecondano maggiormente la piena realizzazione del proprio progetto di umanità. A seconda dei vari progetti di umanità proposti dai filosofi (eroe, filosofo, gaudente, santo, ecc.), di volta in volta, la f. è stata riposta nella forza, nella contemplazione, nel piacere, nell'unione beatificata con Dio, ecc.

Fenomeno - Dal greco *phainomenai* = apparire. Il termine è usato soprattutto da Kant, Hegel e Husserl e dai loro seguaci, con valenze semantiche distinte. Per Kant il f. è l'oggetto del nostro conoscere, un oggetto che essendo sintesi di un apporto soggettivo (le forme e le categorie) e di uno oggettivo (gli stimoli prodotti dalle cose sui nostri sensi) è nettamente distinto dalle cose, che in se stesse restano inconoscibili (*noumenon*). Per Hegel i f. sono le manifestazioni dello Spirito nella storia. Per Husserl, f. è l'apparire effettivo delle cose alla nostra coscienza; per questo motivo, per Husserl, studiare i f. è studiare le cose stesse nella loro forma eidetica, ossia nella forma che assumono nella coscienza.

Fenomenologia - È lo studio dei fenomeni. Questo studio è concepito in maniera differente da Kant, Hegel e Husserl grazie al loro diverso modo di concepire il fenomeno (vedi sopra « Fenomeno »). Una sistemazione rigorosa al metodo fenomenologico ha dato Husserl con l'introduzione dei principi dell'*epoché*, della riduzione eidetica e della riduzione trascendentale. Il primo postula la messa tra parentesi di ogni conoscenza previa intorno al fenomeno studiato; il secondo esige che si

studi l'oggetto in quanto conosciuto (in quanto idea); il terzo prescrive che si riconduca il fenomeno e l'idea alla coscienza, come sorgente ultima di ogni intenzionalità. Applicando il principio dell'*epoché* e quello della riduzione eidetica, « affermiamo e fissiamo in una ideazione adeguata le essenze pure che ci interessano. I fatti singoli e il carattere fattizio del mondo naturale scompaiono dal nostro sguardo teoretico, come sempre, quando compiamo una ricerca eidetica » (Husserl).

Fideismo - È un sistema di pensiero che esagera la funzione della fede nella conoscenza delle verità che interessano la metafisica e la religione. Tendenze fideistiche sono state sempre presenti nella Chiesa: nell'antichità con Taziano e Tertulliano, nel Medioevo con Pier Damiani e Occam, nell'epoca moderna con Lutero e Pascal. Ma il f. è stato teorizzato formalmente soltanto nel secolo scorso dai tradizionalisti (Lamennais, Bautain). Costoro, per opporsi al razionalismo e all'illuminismo allora dilaganti, caddero nell'errore opposto di mortificare troppo la ragione, negandole qualsiasi potere per quanto concerne il mondo della trascendenza. Ispirandosi all'agnosticismo kantiano, i fideisti sostenevano che la ragione non può conoscere né l'esistenza di Dio né l'immortalità dell'anima.

Filosofia - Dal greco *philosophia* = amico della sapienza. Con questo termine si intende una forma di sapere che si distingue da quello comune perché è sistematico e rigoroso e da quello scientifico perché è esaustivo, onninclusivo e onniesplicativo. Tra le innumerevoli definizioni che sono state date della f., è degna di menzione particolare quella degli Stoici: « La filosofia è scienza delle cose umane e divine e delle loro cause ». Tutto è suscettibile di indagine filosofica; per questo motivo si dà una f. dell'uomo, una f. del mondo, una f. dell'arte, della religione, della storia, della cultura, dello sport, della tecnica, del lavoro, del diritto, ecc. Ma terreno privilegiato e anche obiettivo principale della f. sono i problemi ultimi: l'origine delle cose, il senso della storia, il valore della conoscenza, la causa del male, ecc. Anche se non ha la presunzione di ottenere una soluzione apodittica di questi problemi, la f. non ha mai cessato di studiarli né potrà mai desistere da questo impegno.

Forma - È uno dei termini chiave della metafisica aristotelica, dove designa « l'essenza di ogni cosa e la sostanza prima », oppure « l'atto primo di un corpo ». Secondo Aristotele, tutte le cose materiali sono costituite di due principi fondamentali: la materia, che è il principio passivo, e la f. che è il principio attivo (di qui la definizione: « atto primo di un corpo »). Nella filosofia moderna il termine f. ha assunto un significato meno tecnico ed è diventato sinonimo di figura e anche di struttura.

Gioco - Con questo termine si intende un'attività tesa alla distrazione, al divertimento, alla gioia, alla realizzazione di se stessi. Il g. è un'attività tipica dell'uomo. Questi inventa il g. e si diverte come nessun animale sa fare. Per questo lo si qualifica come *homo ludens*. Sul peso assiologico (cioè sul valore) del g. i filosofi hanno assunto due posizioni antitetiche. Molti (i platonici, i manichei, i giansenisti) hanno visto nel g. una seduzione dello spirito, una mancanza di controllo di se stessi e per questo hanno cercato di limitare al massimo il suo esercizio. Ma la maggior parte degli studiosi assegna al g. un valore notevole in quanto

ritiene che questa attività consenta alla mente di distendersi e al corpo di rilassarsi e di conservarsi in buona salute. Qualche filosofo (Nietzsche, Fink) ha visto nel g. il « simbolo del mondo » e lo ha assunto come categoria fondamentale per studiarlo e comprenderlo.

Giudizio - Una delle principali operazioni dell'intelletto. Consiste nel porre una relazione di identità o di esclusione tra due termini. Si dà g. affermativo nel primo caso, negativo nel secondo. Solo al g. compete la prerogativa di essere vero o falso; perché è nel g. che la mente prende posizione nei confronti della realtà: quando la posizione della mente è conforme alle cose, il g. è vero; quando è difforme il g. è falso.

Giustizia - È una virtù morale che interessa direttamente la volontà e la rende incline a dare a ciascuno il suo. Si distinguono tre tipi principali di g.: distributiva, commutativa e legale. Nella prima, l'onere di dare a ciascuno il suo tocca allo Stato in rapporto ai cittadini; nella seconda, l'onere tocca ai cittadini nei rapporti reciproci; nella terza, l'onere tocca ai cittadini nei rapporti con lo Stato. Tra le quattro virtù cardinali (prudenza, g., fortezza e temperanza), come insegna Aristotele, la g. ha il primato in quanto le altre virtù riguardano il bene dell'individuo in se stesso, mentre la g. mira al bene comune che trascende il bene particolare.

Idea - In senso generico significa qualsiasi rappresentazione della mente. In particolare: in Platone indica realtà, modelli universali sussistenti nell'Iperuranio, che l'anima ha contemplato prima di cadere nella prigione del corpo; per Kant, l'i. è una costruzione della ragione con cui questa cerca di realizzare l'unificazione suprema e conclusiva dei vari orizzonti dell'esperienza: del mondo, dell'Io e di Dio; per Hegel, l'i. è la realtà suprema da cui discende ogni realtà.

Ideologia - Dal greco *idea* = idea e *logos* = studio; quindi etimologicamente il termine significa studio delle idee, e qualche autore lo ha adoperato in questo senso. Ma il senso che i. ha acquisito da Marx in poi è quello di « una interpretazione del mondo, dell'uomo, della società e della storia, volta al potere », più precisamente, nel senso marxiano, alla conservazione del potere da parte della classe dominante. Secondo Marx l'i. è la sovrastruttura concettuale con cui la classe dominante giustifica e mantiene la struttura economica vigente.

Illuminismo - Vedi « Scuola illuministica » (Parte seconda).

Immagine - Nel suo nucleo semantico fondamentale questo termine designa la proprietà di una cosa di rappresentare, riproducendola, più o meno fedelmente, un'altra cosa. Il concetto di i. riveste capitale importanza in tutte le filosofie esemplaristiche, le quali concepiscono le cose di questo mondo come imitazioni o di realtà archetipe sussistenti in se stesse (Platone), o di idee eterne presenti nella mente divina (Agostino, Bonaventura). Un'applicazione importante del concetto di *imago* è stata realizzata dalla filosofia cristiana nello studio dell'uomo, quando lo ha considerato come *imago Dei*, immagine di Dio: un'i. che Dio stesso ha stampato sul volto dell'uomo nel momento della creazione e che l'uomo successivamente ha deturpato col peccato, ma non ha mai interamente perduto.

Immortalità - Negativamente il termine significa assenza della morte; positivamente qualifica la condizione di vita perenne dell'anima e della persona umana anche dopo il tragico evento della morte. Della sorte che tocca all'uomo dopo la morte si sono occupati e preoccupati filosofi d'ogni età e di qualsiasi indirizzo, assumendo peraltro posizioni antitetiche: alcuni lo considerano il massimo di tutti i problemi, Socrate, Platone, Agostino, Pascal, ecc.); altri lo ritengono un problema fittizio (Wittgenstein, Carnap) o privo di interesse (Spinoza); alcuni lo ritengono un problema solubile (Platone, Tommaso, Cartesio), altri insolubile (Occam, Hume, Kant); alcuni affermano che la persona umana o quanto meno l'anima è immortale (Socrate, Platone, Plotino, Agostino, Bonaventura, Cartesio, Leibniz, Kant, ecc.), altri invece sostengono che nell'uomo non c'è nulla di immortale (Marx, Nietzsche, Sartre, ecc.). Non v'è dubbio però che per quanto la ragione si trovi in difficoltà ad elaborare argomentazioni appropriate per convalidare la tesi della i. dell'anima e della persona umana nella sua interezza, l'aspirazione alla sopravvivenza è iscritta profondamente nel cuore di tutti, e questo è già un chiaro indizio a favore della verità della tesi della i.

Induzione - È una forma di ragionamento col quale, da casi particolari sufficientemente documentati ed enumerati, si ottiene una conclusione o legge universale. È il procedimento proprio della scienza sperimentale. Diversamente dalla deduzione che ottiene sempre conclusioni apodittiche (se muove da premesse certe), l'i. (non potendo mai effettuare un'enumerazione completa dei casi particolari, non può raggiungere che conclusioni probabili. Le regole del procedimento induttivo furono stabilite da Bacone e perfezionate da Mill.

Intelletto - Dal latino *intus-legere* = leggere dentro. Nella filosofia aristotelica, scolastica e anche in gran parte di quella moderna, fino a Kant, questo termine designa la facoltà di ogni conoscenza universale (mentre la fantasia e i sensi sono le facoltà delle conoscenze particolari). Alla sua attività appartengono l'astrazione delle idee, i giudizi, i ragionamenti. È funzione dell'i. anche la cognizione dei principi primi. Per spiegare l'astrazione delle idee, Aristotele e i suoi seguaci distinguono due i.: i. agente e paziente (o passivo o anche possibile). Il primo illumina i *fantasmi* (cioè le immagini della fantasia) e coglie in tal modo il nucleo essenziale, cioè l'idea; il secondo raccoglie e conserva l'idea elaborata dall'i. agente. Nella filosofia kantiana e post-kantiana la parola i. è riservata alla facoltà del giudizio; mentre il compito di formulare i ragionamenti è affidato alla *ragione*. La distinzione kantiana ha dato origine ad un uso differente, che consiste nell'attribuire alla ragione la conoscenza dell'eterno e dell'assoluto, mentre l'i. si esercita su ciò che è empiricamente dato.

Intenzionalità - Già presente nell'espressione « *species* di prima intenzionalità » (immagini) e « *species* di seconda intenzionalità » (concetti di Aristotele, la nozione di i. è propria della grande tradizione scolastica ed esprime la proprietà che ha la conoscenza di rinviare, di rimandare a qualche cosa di distinto da sé e pertanto di non essere chiusa in se stessa. È una proprietà riconosciuta da tutti i filosofi che percepiscono la conoscenza come rappresentazione di oggetti e non come creazione degli oggetti stessi. Ancora presente negli empiristi, recu-

pera tutta la sua consistenza teoretica in Brentano, in Husserl e in tutta la fenomenologia che fa dell'affermazione « la coscienza è sempre coscienza di qualche cosa » il fondamento della psicologia genetica.

Lavoro - Per l. si intende qualsiasi intervento dell'uomo sulla natura teso a conseguire qualche vantaggio economico. C'è quindi sempre nel l. un polo soggettivo, l'uomo, e un polo oggettivo, la natura. Per quanto concerne il primo risulta, come ha sottolineato Marx, che il l. è proprietà specifica dell'uomo. Col l. egli si procura quanto gli occorre per il vitto, il vestito, l'abitazione, il benessere, ecc. Quanto al polo oggettivo, la natura è il vasto regno messo a disposizione e a servizio dell'uomo perché vi eserciti il suo l. Col trascorrere dei secoli, grazie ad un progresso incessante nelle tecniche di l., il dominio dell'uomo sulla natura è diventato sempre più largo e sicuro. Attualmente però c'è il pericolo da una parte di meccanicizzare talmente il l. da costringere l'uomo alla disoccupazione e dall'altra di trasformare lo sfruttamento della natura in sabotaggio e devastazione della medesima. In tal modo si avvilisce sia l'uomo che la natura e si stravolge una delle facoltà più specifiche dell'uomo, il l.

Legge - In generale il termine significa qualsiasi genere di norma o di comportamento regolare e si applica ad un'infinità di campi: alla fisica, alla matematica, alla logica, alla morale, al diritto, all'individuo, alla società, ecc. E così si parla di l. fisiche, morali, sociali, economiche, ecc. Di grande interesse per la filosofia sono le l. morali e le l. logiche (del pensiero). In entrambi i casi si discute se si tratti di l. naturali (dettate dalla realtà e necessità stessa delle cose) o convenzionali (escogitate dalla vita umana associata: per rendere possibile la comunicazione delle idee, quelle logiche, e per rendere possibile la convivenza sociale, quelle etiche). La tesi convenzionalistica però non riesce a dar conto come certe l. logiche ed etiche fondamentali siano condivise da tutti i popoli della terra, indipendentemente dal loro livello culturale.

Libertà - Questo termine denota la proprietà peculiare ed esclusiva che l'uomo ha di essere padrone dei propri atti e pertanto responsabile delle proprie azioni. Proprietà singolarissima, la l. ha dato luogo ad innumerevoli e complesse questioni. C'è anzitutto la questione della sua esistenza: come si può ammettere che l'uomo sia libero se tutto nel mondo è soggetto alle leggi della natura (determinismo fisico) o alla volontà di Dio (determinismo teologico)? Ma anche ammesso che né Dio né la natura creino ostacoli al regno della l., individualmente l'uomo è davvero libero quando sulle sue decisioni pesano tanti condizionamenti politici, economici, culturali, sociali, psicologici, ecc.? E poi in che consiste precisamente la l.: è una funzione della ragione oppure della volontà o di entrambe? Per tutte queste e molte altre questioni che riguardano la l., la storia della filosofia ha offerto soluzioni diverse e contraddittorie. Però anche se tra i filosofi regna sovrana la discordia, almeno su un punto esiste un consenso quasi universale: la l. è il massimo titolo di nobiltà di cui l'uomo è dotato e per questo costituisce anche il suo diritto primo, sacro e inviolabile.

Linguaggio - Il termine denota la capacità che l'uomo ha di comunicare con i propri simili mediante segni convenzionali. I segni convenzio-

nali sono le parole o dette o scritte. Un sistema determinato di segni con regole precise di pronuncia, grammatica e sintassi si chiama lingua. Il l. è, come il pensiero e il lavoro, facoltà propria, caratteristica ed esclusiva dell'uomo e in sede genetica è il fattore primario della cultura. Questa è sempre un prodotto sociale (vedi sopra « Cultura »), più precisamente di un gruppo sociale, il quale può iniziare la costruzione del suo edificio culturale solo dopo che si è creato una lingua. Alcuni problemi relativi al l. furono affrontati anche dai filosofi antichi, medievali e moderni (quasi sempre in sede logica); ma l'avere portato la questione linguistica in primo piano è merito dei filosofi contemporanei (neopositivisti, analisti, strutturalisti), i quali però spesso ne hanno esagerato l'importanza, pretendendo di risolvere problemi metafisici, etici, gnoseologici soltanto con l'analisi linguistica.

Logica - Questo termine indica « l'arte del ben ragionare »; più precisamente è quella parte preliminare della filosofia che studia e allo stesso tempo prescrive le leggi del pensiero, in tutte le sue fasi: formazione delle idee, divisione, definizione, giudizio, ragionamento, costruzione dei sistemi scientifici. Nella sua parte essenziale, già costruita perfettamente da Aristotele nell'*Organon*, essa ha ricevuto integrazioni significative dai logici contemporanei, che hanno tentato di formalizzare procedimenti induttivi e deduttivi più vasti e più complessi di quelli previsti dalla l. aristotelica. A questa estensione della l. normalmente si dà il nome di *logistica*.

Materia - Secondo il significato più comune, m. dice tutto l'insieme dei corpi estesi. Nel significato tecnico di origine aristotelica e scolastica, denota ciò che in un essere rappresenta l'elemento potenziale, indeterminato, in opposizione alla forma che rappresenta l'elemento della determinazione e attuazione. Nell'uso moderno m. si oppone sia a forma sia a spirito.

Metafisica - Dal greco *metà tà physikà* = dopo la fisica. Il termine ebbe un'origine casuale. Era un'espressione che adoperava Andronico di Rodi, primo curatore dell'edizione delle opere di Aristotele, quando diceva al suo schiavo di andare a prendere nel suo studio quel gruppetto di fascicoli che si trovavano collocati dopo l'opera titolata *Fisica*. In effetti, quel gruppetto di fascicoli oltre che trovarsi dopo la *Fisica* trattavano effettivamente di questioni metafisiche, che trascendono cioè l'ordine dello spazio e del tempo e quindi del mondo fisico e storico. La m. è definita da Aristotele come scienza delle cause ultime, dei principi supremi oppure anche « scienza dell'ente in quanto ente di ciò che l'accompagna necessariamente ». Nucleo principale e fondamentale della filosofia, la m. si costruisce sulla base di intuizioni geniali e di ardite speculazioni. Essa si affida al puro ragionamento; perciò può essere coltivata soltanto in epoche in cui l'umanità nutre fiducia nella ragione. Mentre essa viene accantonata e respinta quando l'umanità diviene scettica nelle forze della ragione e ritiene per vero soltanto ciò che è suscettibile di verifica sperimentale. Regina di tutte le scienze da Parmenide fino a Kant, la m. è stata ostracizzata dai filosofi dell'Ottocento e del Novecento. Oggi però molti tornano a considerare la m. indispensabile: avanguardia della scienza, ne anticipa, con procedimenti differenti e meno rigorosi, le soluzioni più illuminanti e significative (Popper, Monod) ed è comunque l'unica forma di sapere razionale in grado di affrontare le questioni che scaval-

cano l'orizzonte della scienza, questioni come: il valore della conoscenza, il senso della storia, l'origine del mondo, la sopravvivenza dell'uomo dopo la morte, ecc.

Metodo - Questo termine designa qualsiasi procedimento preciso, rigoroso, sistematico nel condurre un determinato studio. Secondo le varie discipline, si distinguono vari m.: filosofico, scientifico, pedagogico, fenomenologico, trascendentale, ecc. La questione metodologica assume grande importanza all'inizio dell'epoca moderna, ai primi albori della scienza e costituì uno dei temi principali della filosofia di quell'epoca. Se ne occuparono Bacone, Galilei, Cartesio, Vico, Spinoza, Hume e altri. Allora si distinguevano e contrapponevano il m. deduttivo al m. induttivo. Gli epistemologi contemporanei ritengono questa questione superata e insegnano che nella elaborazione dei sistemi scientifici si applica sempre il m. deduttivo (Popper, Quine, Bachelard, Tonini, ecc.).

Mito - In generale significa una rappresentazione fantastica di personaggi inesistenti o di eventi mai accaduti. Sul valore del m., che svolge un ruolo fondamentale in tutte le culture tradizionali e anche nella prima filosofia greca, si danno due interpretazioni contrastanti, una positiva e l'altra negativa. Secondo l'interpretazione negativa il m. è pura creazione di una umanità ingenua, infantile, immatura, priva di categorie logiche, che più o meno istintivamente falsifica la realtà e la storia (è l'interpretazione razionalistica e illuministica del m.). Invece, secondo l'interpretazione positiva, i m. sono la metafisica dei popoli antichi. Chi sostiene questa tesi ritiene di poter distinguere due tipi di metafisica: una mito-metafisica, la quale elabora una spiegazione della realtà con la fantasia e la esprime quindi in termini fantastici, mitici, e una logico-metafisica, che elabora una spiegazione della realtà con la ragione e pertanto formula la sua spiegazione in concetti. Questa tesi già formulata dal Vico è stata ripresa da vari studiosi del nostro tempo (Eliade, Heidegger, Ricoeur, ecc.).

Monoteismo - Dal greco *monos* = solo e *theòs* = Dio. È la dottrina che insegna che c'è un solo Dio. La prima religione che raggiunse questa verità fu quella ebraica. Oggi esistono tre religioni monoteistiche: islamismo, ebraismo, cristianesimo. Senonché il cristianesimo ha una concezione monoteistica del tutto singolare in quanto afferma ad un tempo che Dio è unico rispetto all'essenza, mentre è trino rispetto alle persone: Padre, Figlio e Spirito Santo.

Morte - È la dissoluzione di un organismo vivente, a motivo della scomparsa di quella forza singolarissima che lo teneva saldamente unito che è la vita. La questione della m. è pertanto strettamente congiunta a quella della vita. La soluzione dell'una vale anche come soluzione dell'altra. Ovviamente per l'uomo interessa anzitutto e soprattutto la m. (come pure la vita) in quanto lo tocca direttamente, in prima persona: in quanto cioè produce la dissoluzione del proprio corpo. La questione per lui si pone in questi termini: la dissoluzione del corpo è anche dissoluzione del suo vero essere o invece l'uomo possiede un Io che la falce della m. non riesce a colpire? Il problema ha due risvolti principali: uno metafisico e uno gnoseologico. Quello metafisico cerca di chiarire di che cosa è costituito essenzialmente l'uomo: è fatto di sola materia o anche di spirito?

E in che rapporto si trova lo spirito con la materia? Il corpo è prigione dell'anima (Platone), strumento dell'anima (Agostino, Cartesio), componente essenziale ma subordinata all'anima (Tommaso) o in qualche altro rapporto? Quello gnoseologico si preoccupa di verificare se questioni come questa, della natura profonda dell'essere dell'uomo e della sua possibile sopravvivenza dopo la m. siano questioni alla portata della ragione umana o enigmi insolubili. Una cosa comunque è certa: anche per chi crede nella metafisica e nella sopravvivenza dell'essere dell'uomo dopo la m., questa rimane sempre un *mysterium tremendum.*

Movimento - Vedi « Divenire ».

Natura - Nel senso più comune questo termine designa tutto l'insieme del mondo fisico, prima e indipendentemente dall'intervento dell'uomo (Cultura). Nel mondo classico la n. ha rappresentato il modello di riferimento interpretativo dell'essere di Dio, dell'essere dell'uomo e dell'essere del mondo, determinando, in tal modo, una mentalità cosmocentrica. In senso più tecnico, nella filosofia scolastica la n. indica l'essenza stessa di una cosa in quanto principio di operazioni. Per Spinoza n. è l'universo tutto intero; perciò egli distingue una *natura naturans* (una n. generante) che è Dio e una *natura naturata* (n. generata) che sono tutte le altre cose. Nella filosofia idealistica tedesca n. viene contrapposta a Spirito, e così la filosofia viene divisa in due grandi branche: filosofia della n. e filosofia dello spirito.

Naturalismo - In filosofia questo termine designa quella dottrina secondo cui nulla esiste all'infuori della natura, nulla cioè che non si riconduca ad una concatenazione di fatti simili a quelli che registriamo nella nostra esperienza.

Nulla - Designa ciò che non esiste sia in senso assoluto sia con riferimento a qualche particolare determinazione. Così si distingue un n. assoluto (negazione completa di qualsiasi realtà) e un n. relativo (che è quello proprio della materia rispetto alla forma o della potenza rispetto all'atto). Quando nella creazione si parla di produzione « dal nulla », si comprende sia quello assoluto sia quello relativo. Kant distingue un n. « negativo » (*nihil negativum*) che si dà quando si formulano concetti assurdi, contraddittori, e un n. « privativo » (*nihil privativum*), che è l'assenza di una qualità determinata. Sartre assegna all'uomo, alla coscienza, il potere di inventare il n.: « L'uomo è l'essere per cui il nulla viene al mondo ».

Ontologia - Il termine significa studio dell'essere (dal greco *logos* = studio e *ontos* = ciò che è [dal verbo *einai* = essere]), e denomina la parte principale della metafisica: quella che riguarda lo studio dell'essere in generale e di tutte le sue proprietà trascendentali: unità, bontà, verità, bellezza, valore. È disciplina fondamentale in quanto affronta il problema di tutti i problemi, il problema principe della ricerca filosofica. È disciplina importante anche per la teologia perché l'intelligenza della fede (che è l'obiettivo della teologia) si opera al massimo livello, quando si ricorre al più alto grado di intelligibilità, e questo è appunto quello ontologico o metafisico.

Pace - La p. è quella *tranquillitas ordinis* (ordine tranquillo) di cui

gode una società quando tutto funziona bene al suo interno e non paventa pericoli dall'esterno. Due sono pertanto le principali espressioni della p.: internazionale e sociale. La prima riguarda i rapporti di uno Stato con gli altri Stati, mentre la seconda riguarda i rapporti tra le classi e gli individui di uno stesso Stato (nazione).

Passione - In generale significa una inclinazione veemente, un sentimento forte, prepotente, difficilmente controllabile. Nonostante una certa connotazione negativa del termine, la p. può essere sia buona sia cattiva: è buona se è volta ad uno scopo, un oggetto moralmente buono; è cattiva nel caso contrario. Le p. hanno costituito argomento di studio da parte di moltissimi filosofi, in particolare di Aristotele, Tommaso d'Aquino, Cartesio, Spinoza, Hume, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Ricoeur e Sartre, i quali hanno modi diversi di classificarle e di valutarle.

Pedagogia - È la scienza dell'educazione. Dal greco *pais* = fanciullo, *agogia* = guida. Coltivata con grande impegno sin dall'antichità greca (particolarmente da Platone, Aristotele e gli Stoici), essa ha subito profonde trasformazioni per opera della filosofia cristiana, del pensiero umanistico e del pensiero moderno. In effetti, la concezione che si ha della p. dipende dalla concezione che si ha dell'uomo e del suo destino. La p. è una *teoria pratica*, cioè « una teoria che ha per oggetto di riflettere sui sistemi e sui procedimenti di educazione al fine di valutarne il valore, con ciò illuminando e dirigendo l'azione degli educatori » (Lalande).

Pensiero - Comunemente si dice di tutti i fatti cognitivi, in opposizione ai sentimenti e alle volizioni. Nel significato più proprio, p. si dice dell'intelletto e della ragione in quanto realizzano la *comprensione* di qualche cosa. In questo senso p. si contrappone alla mera astrazione, analisi, spiegazione, calcolo. È in questo senso che va presa la nota sentenza heideggeriana: « La scienza non pensa ».

Persona - In origine il termine indicava semplicemente la « maschera » (*per-sonium*) che gli attori tragici ponevano sul proprio volto come immagine stereotipa delle passioni che agitavano il personaggio da loro interpretato. Successivamente gli autori cristiani l'hanno adoperato per definire la singolarità e la nobiltà di ogni singolo esponente della specie umana. Così Boezio ha potuto definire la p. come *rationalis naturae individua substantia incommunicabilis* (una sostanza individua e incomunicabile di natura ragionevole). Per i medioevali, fondamento della p. è l'essere, più esattamente il possesso di un proprio atto d'essere, invece per i moderni fondamento è l'autocoscienza, mentre per i contemporanei fondamento è l'intersoggettività oppure l'autotrascendenza. In tutte queste tesi c'è qualche cosa di vero e, per questo, come definizione adeguata della p. si può proporre la seguente: un essere sussistente dotato di autocoscienza, intersoggettività e autotrascendenza.

Politica - È lo studio dei fatti politici, cioè dei fatti che riguardano lo Stato e il governo, in opposizione ai fatti economici, culturali e sociali. La filosofia politica studia principalmente la questione dell'origine dello Stato, la sua strutturazione e la sua forma migliore, la questione dei rapporti tra lo Stato, le classi sociali, i partiti e la persona singola, la questione dei rapporti tra politica e morale, politica e cultura, poli-

tica e religione ecc. E in effetti, tutti questi problemi sono stati affrontati dai filosofi nel corso dei secoli a partire da Platone e da Aristotele.

Potenza - Nel suo significato più comune il termine indica la capacità e l'abilità di compiere un'azione. Denota pertanto l'idea di attività e di efficacia. Nella metafisica aristotelica e scolastica p. si oppone ad atto e significa la condizione di passività, la possibilità di venire prodotto di ciò che non è ancora realizzato. Tutte le cose finite sono costituite di atto e di p.; solo Dio è atto puro. Però gli stessi scolastici, rifacendosi ad Aristotele, distinguono questa p., che chiamano passiva, da un'altra p. che chiamano attiva. Quest'ultima denota il possesso della capacità di compiere qualche cosa. È in questo senso che le facoltà dell'anima sono chiamate p.

Prassi - Dal greco *praxis* = azione. Concetto chiave della filosofia marxista, per la quale solo la p. è criterio di validità e di verità. Perciò un sistema di pensiero è valido in quanto si rivela efficace nella p., nel mondo dell'azione politica, economica, sociale, culturale.

Predicabile - È ciò che può essere predicato di qualche cosa. Più esattamente, nella filosofia aristotelica e scolastica si chiamano predicabili i cinque grandi modi di predicare qualche cosa di un soggetto: il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente.

Predicamento - Vedi « Categoria ».

Principio - In generale significa inizio, punto di partenza, fondamento. È uno dei termini più frequenti del linguaggio filosofico, dato che la filosofia per definizione si occupa dei *principi primi* in ogni ordine di cose e pertanto dei p. primi dell'essere, del conoscere, dell'agire, del fare, del pregare, ecc. In tutti i casi, si tratta di stabilire quali sono i p. primi, se sono conoscibili e che valore hanno.

Problema - Si dice di ciò che è argomento di discussione e di investigazione. Studiare e risolvere i p., cioè le questioni aperte, è compito sia della scienza (Popper) sia della filosofia. Compito specifico della filosofia è affrontare e risolvere i *problemi ultimi* (cfr. « Filosofia » e « Metafisica »).

Prospettiva - È il punto di vista che si assume nel vedere, nel considerare, nello studiare una cosa. La filosofia contemporanea vede in tutte le conoscenze umane, compresi i sistemi scientifici e filosofici, semplicemente delle prospettive più o meno allargate; in tal modo rifiuta ogni forma di *olismo*, cioè di visione e spiegazione totale, completa, esaustiva perfetta della realtà.

Prova - Operazione mentale con cui si cerca di stabilire la verità di un'asserzione o la validità di una tesi. Normalmente si tratta di qualche forma di ragionamento (induttivo o deduttivo), ma può trattarsi anche di semplice *ostensione* dei fatti, allora si chiama p. ostensiva.

Ragione - Comunemente oggi si intende la facoltà conoscitiva propria dell'uomo e di cui lui solo è dotato. Sostanzialmente questo è il senso che ha il termine anche nella filosofia scolastica e moderna fino a Kant. È una facoltà discorsiva, che raggiunge la verità non immediatamente,

per intuizione (come fa invece l'intelletto), ma mediante qualche forma di ragionamento. Kant restringe l'uso del termine r. (*Vernunft*) alla conoscenza dell'eterno e dell'assoluto, che però sortisce risultati estremamente deludenti, in quanto la r. in questo campo può soltanto avvertire e impostare dei problemi senza essere in grado di risolverli.

Relazione - È sostanzialmente sinonimo di rapporto. È un concetto fondamentale per molte scuole filosofiche. Nella filosofia hegeliana la r. è la categoria primaria; in effetti, per Hegel, tutta la realtà non è altro che una vastissima trama di r. Nella filosofia aristotelica è una delle dieci categorie, e di tutte sembra la più debole, fragile, povera, dato che non esiste in se stessa e neppure può vantare una consistenza ontologica analoga a quella della quantità, della qualità o dell'azione. Per acquisire consistenza ontologica la r. richiede quanto meno due realtà, perché si tratta di una specie di ponte, che si regge soltanto quando ci sono almeno due enti a farle da sostegno. Eppure, la r. è un veicolo potentissimo di realtà, soprattutto quando si tratta della r. di causalità, cioè della r. tra causa ed effetto, perché l'effetto in quanto effetto deve tutta la sua realtà, tutto il suo essere alla causa: questa è causa soltanto nella misura in cui è in r. con l'effetto e gli comunica qualche cosa del proprio essere. Si è soliti distinguere tra r. reali e logiche: le prime sono quelle che influiscono sull'essere dei termini rapportati, le seconde non influiscono. La categoria di r. riveste, infine, una importanza fondamentale nel personalismo contemporaneo, che, centrato sulla struttura dialogica della persona umana, ne coglie come costitutiva la r. io-tu, fondamento di ogni possibile forma di comunicazione. Una sintesi concettuale che accomuna i personalisti è quella relativa all'uomo come *essere-di-relazione.*

Religione - Dal latino *religare* = legare insieme. È l'insieme dei *miti* (racconti, testi sacri) e dei *riti* (preghiere, azioni, sacrifici) con cui l'uomo esprime e attua i suoi rapporti con Dio. La r. è l'espressione spontanea, naturale della condizione di finitezza e creaturalità dell'uomo. Ogni popolo, sviluppando la propria cultura, si crea anche una r. (che nella maggior parte dei casi, storicamente, assume un carattere animistico, politeistico, mitologico, magico). Oltre alle r. « naturali » esistono anche tre r. « storiche » o rivelate: l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo, a cui forse va aggiunto anche il buddismo, se lo si considera una r. e non una semplice filosofia.

Riflessione - Vedi « Autocoscienza ».

Rivoluzione - R. è « lo sviluppo di nuove forme di potere che dividano ed indeboliscano il vecchio ordine e facciano posto al sorgere del nuovo, e che nello stesso tempo siano in grado di stabilizzare il nuovo al suo sorgere in mezzo al vecchio » (R. Schaull). È una categoria che si applica a qualsiasi ordine di cose, così si può parlare di r. religiosa, filosofica, scientifica, letteraria, economica, politica, ecc. Ma più comunemente si usa per l'ordine socio-politico. In tutti i casi, la r. è un valore strumentale e non assoluto, ed è un valore positivo quando serve la causa dell'uomo (della società, della nazione, del popolo) non gli interessi di una sola classe, di un partito e tanto meno di una sola persona.

Sacro - In senso generale e più proprio, questo termine denota un ordine di cose separato, riservato e inviolabile, che deve essere oggetto di rispetto religioso da parte di un gruppo di credenti. È correlativo di profano. Il s. è la qualità specifica che caratterizza la dimensione religiosa (questa è per definizione la dimensione del s.), come il vero è la qualità specifica della dimensione gnoseologica e il bene della dimensione appetitiva. È una qualità analogica che ha per analogato principale Dio (che è il s. per eccellenza) e per analogati secondari tutte le cose o persone che si trovano o vengono messe in rapporto con Lui: come libri (libri s.), attività (arte s., musica s., ecc.) persone (persone consacrate).

Scienza - Termine polivalente, la cui gamma semantica va dal conoscere in generale alla conoscenza metodica più rigorosa e sofisticata. Di solito, comunque, si intende una conoscenza sistematica intorno ad un determinato oggetto, condotta con rigore ed obiettività. È un concetto essenzialmente analogico, in quanto sia il rigore sia la obiettività variano da oggetto ad oggetto. Grazie alla sua metodologia assai precisa e all'obiettività facilmente verificabile nell'epoca moderna e contemporanea non solo si è visto nella scienza sperimentale il tipo ideale del sapere scientifico, ma spesse volte si è identificato la s. con esso *sic et simpliciter* (così l'illuminismo, il positivismo, il neopositivismo, il materialismo, ecc.). Oggi che le ambizioni della s. sono state fortemente ridimensionate sia quanto alla portata sia quanto al rigore e all'obiettività, si ritorna a riaffermare il valore analogico del termine s.

Segno - Tutto ciò che ha il potere di richiamare l'attenzione oltre che su se stesso anche su un'altra cosa. Così, il fumo in quanto richiama l'idea del fuoco, le nubi in quanto richiamano l'idea dell'acqua, la colomba in quanto richiama l'idea della pace, un suono vocalico in quanto richiama l'idea di un determinato significato, ecc. Il regno dei s. è vastissimo, infinito. Se ne distinguono molti generi: naturali e convenzionali, iconici e arbitrari, vocalici e scritti, ecc. Area massimamente importante è quella dei s. linguistici. In effetti, il linguaggio non è altro che un insieme di s. volto alla comunicazione tra gli uomini. Due sono le discipline principali che si occupano dello studio del linguaggio: la linguistica che studia i s. dal punto di vista fonetico, grammaticale e sintattico e la semantica che studia il linguaggio dal punto di vista del significato.

Simbolo - Dal greco *symballo* = comporre, mettere insieme. Il termine si adopera per significare tutto ciò che si collega intenzionalmente con qualche altra cosa e perciò serve a richiamarla. In genere viene considerato come sinonimo di segno; ma qualche autore (per esempio, Tillich) assegna al s. una pregnanza semantica più forte, in quanto, mentre i segni possono essere prodotti puramente convenzionali, ciò non si avvera nel caso dei s., in quanto questi comportano una partecipazione nella realtà della cosa di cui sono simboli (così, per esempio, l'acqua battesimale, s. della purificazione dell'anima). Nel linguaggio ecclesiastico la parola s. è stata adoperata sin dalle origini per indicare una formula di fede ufficiale, che serve come carta di identità, come tessera distintiva anzitutto di appartenenza alla Chiesa e in secondo luogo di

ortodossia (per esempio, il Simbolo apostolico, il Simbolo costantinopolitano, ecc.).

Sintesi - In generale significa composizione: il mettere insieme elementi dapprima separati. In particolare e in senso tecnico, s. indica quel processo logico — tipico delle scienze sperimentali — per cui si passa da nozioni più semplici o da dati particolari per ottenere asserzioni più complesse e universali.

Società - Qualsiasi gruppo di individui che si riuniscono per il conseguimento di determinati obiettivi. In questo senso il termine s. ha un'estensione vastissima: si applica alla famiglia, alla Chiesa, allo Stato, ai gruppi sportivi, culturali, economici, ecc. In senso proprio, il termine designa un « insieme di individui i cui rapporti sono consolidati in istituzioni nonché, per lo più, garantiti dall'esistenza di sanzioni, sia codificate sia diffuse, che fanno sentire all'individuo l'azione e la costrizione della collettività » (Lalande).

Sociologia - Termine di accezione recente nel linguaggio filosofico e delle scienze umane e risale alla filosofia positivistica di Augusto Comte (metà del sec. XIX), il padre della s. Egli l'ha considerata la forma di sapere positivo per eccellenza, essendo lo studio del prodotto proprio della natura umana: la società. Anche successivamente il termine ha continuato a mantenere il significato di scienza dell'« attività sociale » e, poiché questa attività è sempre orientata a sistemi sociali, si può anche dire che la s. è la scienza dei sistemi e dei gruppi sociali (piccoli e grandi).

Sostanza - In filosofia questo termine ha un significato tecnico ben preciso: secondo la classica definizione che ne ha dato Aristotele, la s. « è ciò che è in sé e non in un'altra cosa ». S. è qualsiasi realtà dotata di un proprio atto di essere e ha quindi una sua consistenza ontologica. È il contrapposto di accidente, che non ha un proprio atto di essere, ma per esistere, deve appoggiarsi, deve inerire (*inesse*) alla s. di cui è un frutto più o meno avventizio (per questo si distingue tra « accidenti propri » e « accidenti accidenti » o « accidenti puri »). Nella filosofia moderna, a partire da Locke, il termine s. è stato svuotato di questa densità ontologica e ridotto a mero sustrato, inattingibile dall'intelletto umano, in quanto questo, ristretto ai dati dell'esperienza sensitiva, non può andare oltre i fenomeni.

Spazio - Nel linguaggio filosofico questo termine significa il luogo o ambiente illimitato e indefinito in cui gli oggetti reali appaiono collocati. Questo concetto è stato variamente inteso dalle scuole filosofiche antiche e moderne. Le soluzioni proposte si possono ridurre a tre: quella ultrarealistica o realistica che vede nello s. una realtà interamente oggettiva sussistente in se stessa, come un grande recipiente che contiene tutte le cose materiali (Platone, Newton); una idea puramente soggettiva, una forma a priori della sensibilità, che mette ordine ai fenomeni materiali (Kant); una costruzione mentale con fondamento nelle cose (Aristotele).

Speranza - Il termine indica un atteggiamento fondamentale dello spirito umano: quello di fiducia verso il futuro, più precisamente di

attesa fiduciosa di qualche futuro evento. C'è una s. umana, quando è fondata su calcoli umani; c'è una s. cristiana o religiosa quando è fondata sulla parola di Dio, le sue promesse, la sua grazia. Generalmente trascurata da tutta la riflessione filosofica antica e moderna, la s. è diventata argomento fondamentale nelle riflessioni e nei « sistemi » di Bloch (*Il principio speranza*), Marcel (*Homo viator*), Pieper (*Speranza e storia*).

Spirito - Con questo termine si denota qualsiasi realtà immateriale, cioè superiore alla materia e indipendente da essa, quanto meno nell'ordine ontologico. Con riferimento all'uomo si dice dell'anima, in contrapposizione al corpo; con riferimento all'universo si dice di Dio in contrapposizione al mondo e alla materia. La parola s. viene adoperata spesso e volentieri anche da una cultura fortemente sensistica e materialistica qual è la nostra. Pur negando Dio e tutto il mondo della trascendenza, che — in sede ontologica — è l'unico mondo che meriti effettivamente il nome di s., la cultura laica, e talvolta ostentatamente atea del nostro tempo, non esita a parlare con rispetto di « valori spirituali », ad esaltarne l'importanza e a invocarne la riabilitazione per salvare la nostra società. Ma è chiaro che tutto questo è vaniloquio se nell'uomo e al di sopra dell'uomo stesso non esiste una dimensione, una realtà effettivamente spirituale.

Storia - È l'insieme degli eventi di cui l'attore principale è l'uomo. Analogicamente il termine si applica anche alla natura e perciò si parla anche di s. naturale. La s. nel senso che si è detto è un concetto squisitamente biblico e cristiano, ignoto alla filosofia greca, anche se come sequenza di eventi il concetto è già presente nei narratori greci (Tucidide, Erodoto). Sulla natura, senso, periodizzazione della s. e sulla coscienza storica la riflessione filosofica s'è concentrata soltanto nell'epoca moderna a partire da Vico, dando luogo a tre soluzioni principali: cristiana (che fa intervenire nelle vicende umane anche la Provvidenza divina), idealista (che fa della s. una manifestazione diretta dello Spirito Assoluto), atea, che esclude totalmente Dio dal processo storico e lo considera esclusivamente un'opera dell'uomo. I due orientamenti più recenti circa l'interpretazione della s. sono quelli dell'*Historie* e della *Geschichte*: il primo considera la storia solo in relazione al *fatto* nella sua contingenza e relatività; il secondo considera la storia come « temporalizzazione » dei valori (o degli anti-valori), che contrassegnano la condotta umana.

Tecnica - È l'insieme di procedimenti ben definiti e trasmissibili destinati a conseguire un risultato utile. In altre parole: sono i procedimenti e gli strumenti escogitati dall'uomo per dominare la natura e asservirla ai propri bisogni. È una delle componenti fondamentali della cultura insieme al linguaggio, ai costumi e ai valori: costituisce in un certo qual modo la sua esteriorizzazione. La t. rappresenta il risvolto pratico, applicato, della cultura: è l'applicazione al mondo della natura delle acquisizioni simboliche. Per questo, scienza e t. camminano di pari passo. Man mano che progredisce la conoscenza teorica delle leggi della natura, avanza anche la capacità dell'uomo di sfruttare le sue risorse. Così la storia della t. coincide sostanzialmente con la storia della scienza. Alle conoscenze prescientifiche corrispondono t. estremamente

elementari di tipo manuale ed artigianale. Poi, col sopraggiungere della conoscenza scientifica, ha inizio l'invenzione di t. sempre più complesse, che trasformano l'uomo da semplice *homo faber* in *homo tecnologicus* (vedi anche « Lavoro »).

Tempo - In generale per t. si intende una durata infinita di momenti, simile all'estensione spaziale, entro la quale durata trovano posto tutte le altre durate più o meno lunghe degli anni, delle stagioni, dei mesi, dei giorni, delle ore, ecc. La riflessione dei filosofi sul tempo ha camminato di pari passo con la riflessione sul t. e ha dato luogo sostanzialmente alle stesse soluzioni: ultrarealistica o realistica (Platone, Newton), concettualistica (Kant) e logico-realistica (Aristotele). È di Aristotele la celebre definizione: « Il tempo è la misura del movimento secondo il prima e il poi ». Intendiamo, infine, per « tempo cronologico » quello segnato dagli eventi inconsapevoli della natura e per « tempo storico » quello che è oggetto della coscienza riflessa dell'uomo, che contrassegna il t. cronologico con l'incidenza delle sue azioni consapevoli e libere.

Teodicea - Termine coniato da Leibniz e che etimologicamente significa « difesa di Dio » (dal greco *dìke* = difesa e *theòs* = Dio). Si dice di quella parte della filosofia che si occupa dell'esistenza di Dio, della sua natura e dei suoi attributi. Questa parte si chiama anche « teologia naturale ». Intorno alla possibilità di questa disciplina i filosofi sono divisi in due grandi partiti: quelli che, assegnando alla conoscenza razionale un valore obiettivo, la ritengono possibile (e sono quasi tutti i filosofi antichi, medioevali e moderni fino a Kant) e quelli che, riconoscendo al conoscere un valore puramente soggettivo, la giudicano impossibile (questa è la tesi di molti filosofi dopo Kant).

Teoria - Dal greco *theoria* = visione di uno spettacolo, oppure visione intellettuale. Nel linguaggio filosofico ha due valenze semantiche principali, una in opposizione alla conoscenza volgare e l'altra in opposizione a quella pratica. Nel primo caso, significa una concezione metodica organizzata sistematicamente e rigorosamente (e ciò vale sia per il campo scientifico sia per quello filosofico); nel secondo, t. significa ciò che è oggetto di una conoscenza disinteressata, indipendentemente dalle sue applicazioni.

Tradizione - Comunemente il termine t. significa ciò che in una società, piccola o grande, si trasmette in maniera viva, sia per mezzo della parola sia della scrittura e dei modi di agire. In questo senso, la t. rappresenta la vita stessa di una cultura, la sua storia. Pertanto non ci può essere cultura senza t. né t. senza cultura. Il valore di una t. va controllato con la bilancia del valore-uomo. Questo controllo consentirà di constatare che, analogamente alle culture, nessuna tradizione è un valore interamente positivo sotto ogni aspetto in tutte le circostanze, perché in nessuna t. si realizza pienamente quel valore o quei valori in cui una cultura intende specializzarsi e tanto meno tutto l'universo dei valori. Per questo, nessuna t. dal punto di vista della ragione appare divina, assoluta, perfetta, sacra e intoccabile. Per contro, ci sono culture e anche t. molto povere e talvolta anche gravemente difettose ed errate. Colui che le possiede ha il diritto e il dovere di rivederle, criticarle, correggerle e, se necessario, anche abbandonarle.

Trascendentale - In filosofia questo termine conosce due usi principali, quello aristotelico-scolastico e quello kantiano. Nella filosofia aristotelico-scolastica sta ad indicare le proprietà fondamentali dell'essere, che secondo alcuni autori sono tre: l'uno, il vero e il bene, secondo altri sono quattro (ai tre precedenti aggiungono anche il bello). Nella filosofia kantiana t. sta ad indicare le condizioni a priori del conoscere e il loro studio (estetica t., analitica t. e logica t.).

Trascendenza - Dal latino *trans-ascendere* = salir su, valicare. Il concetto di t. è attinto dall'esperienza sensibile e in tale ambito denota una relazione spaziale: di superamento, sconfinamento, oltrepassamento, ecc. Successivamente questo concetto dalle cose materiali è stato trasferito a quelle spirituali e astratte. Così si è potuto dire che il mondo dello spirito trascende quello della natura, che Dio trascende il mondo, ecc. In termini recenti in filosofia, ha acquisito un significato tecnico e sta ad indicare la realtà divina; la t. è Dio. Però, oltre che per parlare di Dio, il termine t. viene adoperato oggi anche per parlare dell'uomo e lo si adopera soprattutto per indicare la capacità che l'uomo ha di superare costantemente se stesso in tutto ciò che fa, che dice, che pensa e che è. È questa, dell'*autotrascendenza*, una delle proprietà specifiche dell'uomo e più ricche di significato al fine di una comprensione del suo essere profondo.

Umanesimo - Questo termine è usato sia come nome proprio sia come nome comune. Nel primo caso indica quel movimento spirituale rappresentato dagli « umanisti » del Rinascimento (Ficino, Valla, Pico della Mirandola, Erasmo, ecc.) e caratterizzato dallo sforzo di sollevare la dignità dello spirito umano e di rimetterlo in valore richiamandosi all'antichità classica greca e romana. Come nome comune significa qualsiasi dottrina che esprime e sottolinea il valore dell'uomo. Ciò si può fare assolutizzando il valore dell'uomo con l'esclusione di Dio e allora si parla di u. ateo, o affermando il valore dell'uomo in coniugazione e subordinazione al valore di Dio e allora si parla di u. religioso o cristiano.

Univocità - È la funzione semantica propria di un termine che viene applicato a molti soggetti sempre con lo stesso significato. Per esempio, l'applicazione del termine « uomo » a Pietro, Paolo, Giovanni, Marco, ecc.

Utopia - Dal greco *ou* = non e *topos* = luogo e pertanto significa una realtà che non esiste in nessun luogo. Il nome fu introdotto da Tommaso Moro nel titolo della sua famosa opera *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, nella quale descrive un popolo perfettamente saggio, forte e felice grazie alle istituzioni ideali di cui gode, il quale abita appunto nell'isola di Utopia. Organizzazioni ideali ed immaginarie della società umana, sull'esempio di Moro, furono escogitate da Campanella, da Fénelon e, con pretese più scientifiche, da Comte e da Marx. Del ruolo dell'u. nella dinamica sociale e culturale la filosofia ha cominciato ad occuparsi soltanto recentemente. A questo riguardo occorre evitare sia la posizione di rifiuto categorico come se l'u. fosse soltanto un fattore alienante, sia quello di approvazione incondizionata, come se l'u. fosse la panacea di tutti i mali.

Valore - « Il senso esatto di valore è difficile da definire rigorosamente perché il più delle volte questa parola esprime un concetto in-

stabile, un passaggio dal fatto al diritto, dal desiderato al desiderabile » (Lalande). In italiano v. possiede tre significati principali: economico, etico, ontologico. In economia significa « danaro », in etica la virtù con cui si affrontano gravi pericoli e si compiono grandi imprese; in ontologia la qualità per cui una cosa possiede dignità ed è quindi degna di stima e di rispetto. La scienza dei v. — cioè l'assiologia — si occupa del concetto di v. inteso secondo il terzo senso e cerca di comprendere qual è la sua natura effettiva, le sue caratteristiche essenziali, i suoi rapporti con gli altri trascendentali dell'essere e di fissare l'ordine e la gerarchia dei v.

Verità - Questo termine assume in filosofia un significato veramente fondamentale, perché il sapere filosofico si configura anzitutto come amore e ricerca della v. Secondo la definizione più classica, la v. è la conformità della mente, cioè della conoscenza con la realtà. Questa si chiama anche v. *logica*. Ad essa si contrappone la v. *ontologica*, che è la corrispondenza delle cose alla mente divina, che le ha ideate. C'è anche una terza forma di v. ed è la v. *morale* che è data dalla corrispondenza delle proprie intenzioni con le esigenze della moralità. Non c'è dubbio che la v. è un valore fondamentale anzitutto nell'ordine noetico, perché essa costituisce l'obiettivo principale di detto ordine, ma è valore primario anche per altri ordini: pedagogico, epistemologico, ontologico e culturale. Della v. i filosofi si sono occupati da sempre sia per definirne l'essenza, sia per scoprire le vie per raggiungerla, come pure per determinare i criteri per identificarla. Due sono i criteri per determinare la v.: quello oggettivo dell'evidenza e quello soggettivo della certezza. L'integrazione dei due criteri è proprio delle filosofie intellettualistico-realiste (da Aristotele a S. Tommaso a Maritain, ecc.). Il primato del criterio della certezza è proprio delle filosofie idealistico-dogmatiche (da Platone a Cartesio ad Hegel, ecc.).

Virtù - Con questo termine generalmente si intende un'abitudine, cioè una disposizione ferma e costante, ad agire bene: è un'inclinazione al bene che si è consolidata, tanto che il virtuoso è portato ad agire bene (per esempio, ad essere casto, generoso, coraggioso, umile, ecc.) con spontaneità, anzi con veemenza. La v. è oggetto primario dell'etica, in quanto questa studia il fine dell'uomo e i mezzi per raggiungerlo e la v. è appunto il mezzo principale. La v. si può dividere e classificare in tanti modi. Importante è la divisione tra v. etiche e v. dianoetiche: le prime sono le disposizioni ad operare bene nell'ordine morale; le seconde nell'ordine speculativo o intellettuale.

Vita - È la qualità per cui un essere è capace di muovere se stesso. Dal punto di vista della biologia molecolare la v. consiste esclusivamente in una singolare e più complessa strutturazione delle molecole rispetto alla strutturazione che si incontra nella sostanza inorganica. Fenomenologicamente la v. si manifesta come un movimento che diversamente da quello meccanico è immanente (cioè va a vantaggio del soggetto che lo produce) e spontaneo (è prodotto direttamente dal soggetto stesso grazie alla sua costituzione intrinseca). Le caratteristiche principali della v. sono: potere di crescere, di rispondere all'ambiente e di riprodursi. Si è soliti distinguere tre gradi di v.: vegetativa, sensitiva, razionale; la prima è propria delle piante, la seconda degli animali, la terza dell'uomo.

Vocazione - Con questo termine generalmente si intende la chiamata che una persona sente dentro di sé a svolgere determinate attività e ad assumere un certo ruolo nella società. Nella concezione secolarizzata della vita la v. è semplicemente siffatta inclinazione. Invece nella visuale cristiana, la diversità di attitudini fa parte del piano provvidenziale che Dio ha concepito per ogni singolo uomo e la v. non è altro che il modo con cui Dio fa sentire a ciascuno la chiamata alla realizzazione del suo piano o progetto. Tema raramente trattato nella storia della filosofia, quello della v. ha acquisito rilevanza speculativa soprattutto per merito dei personalisti e degli esistenzialisti cristiani (Marcel).

Volontà - È il nome che si dà alla facoltà che ha l'uomo di tendere verso il bene; si dice anche appetito razionale, per distinguerlo dall'appetito sensitivo che è proprio degli animali. Mentre l'appetito sensitivo è una tendenza istintiva, quello razionale cioè l'inclinazione della v., è un appetito guidato, calcolato, libero. Il privilegio della v. è in effetti quello di essere libera: cioè padrona dei propri atti e quindi anche degli oggetti verso cui si porta con le sue decisioni. In filosofia due sono le grosse questioni che sono state dibattute in ogni tempo a proposito della v.: una riguarda proprio la libertà. La questione è di sapere se, nonostante tutti i condizionamenti cui viene sottoposta la v. umana, essa può dirsi veramente libera (è la controversia tra i deterministi e gli indeterministi). La seconda è se nell'uomo conta maggiormente la conoscenza o la v. (è la controversia tra intellettualisti che assegnano il primato alla conoscenza e volontaristi che per contro assegnano il primato alla v.).

INDICE DEI NOMI

(I NUMERI IN CORSIVO INDICANO LE PAGINE IN CUI L'AUTORE È TRATTATO SISTEMATICAMENTE)

INDICE GENERALE

(I NUMERI TRA PARENTESI, IN CORSIVO, INDICANO LE PAGINE)

PARTE TERZA: I PRINCIPALI FILOSOFI

PARTE QUARTA: GUIDA ALLA LETTURA DI ALCUNE OPERE DI FILOSOFIA

Questa *quarta* edizione di **Introduzione alla filosofia** esce completamente rinnovata ed ampliata. Essa è stata anche aggiornata dal punto di vista didattico, secondo i criteri del *Corso di storia della filosofia* (in tre volumi) dello stesso autore, divenendo così uno strumento vivo di ricerca e di riflessione.

Nella *prima parte* del volume sono trattati: il problema logico, gnoseologico, epistemologico, linguistico, cosmologico, antropologico, metafisico, religioso, etico, pedagogico, politico e sociale, estetico, storico, culturale e assiologico (o dei valori).

L'autore, noto studioso di problemi di filosofia e chiaro divulgatore, illustra le origini e gli sviluppi storici di ogni problema, le soluzioni prospettate dai vari filosofi e, infine, il loro possibile sviluppo. Si tratta di «panoramiche essenziali, introduzioni in parte informative ed in parte suggestive e stimolanti ad uno studio più approfondito».

Nella *seconda parte* vengono presentati, nei loro aspetti fondamentali, i più importanti sistemi (o scuole) filosofici. Di ogni sistema sono presentati: il fondatore, le dottrine principali e i maggiori esponenti.

Nella *terza parte* sono raccolte, in ordine alfabetico, delle schede bio-bibliografiche che di ogni filosofo (dagli antichi greci ai contemporanei) e scuola, informano sulla vita, sulle opere e, per sommi capi, sul pensiero.

La *quarta parte* contiene una guida accurata e critica alla lettura di opere fondamentali per la storia della filosofia: *Fedone* di Platone; *Discorso sul metodo* di Cartesio; *La missione del dotto* di Fichte, *Manifesto del partito comunista* di Karl Marx e Friedrich Engels e *Introduzione alla metafisica* di Martin Heidegger.

Infine, una *quinta parte* contiene un «glossario» dei principali termini filosofici.

L'opera, data la sua chiarezza espositiva, oltre che come moderno testo scolastico, è utile per ogni persona di cultura che desidera approfondire la conoscenza della filosofia; essa può essere consultata come una piccola enciclopedia filosofica.

ISBN 88-7030-801-4

L. 25.000